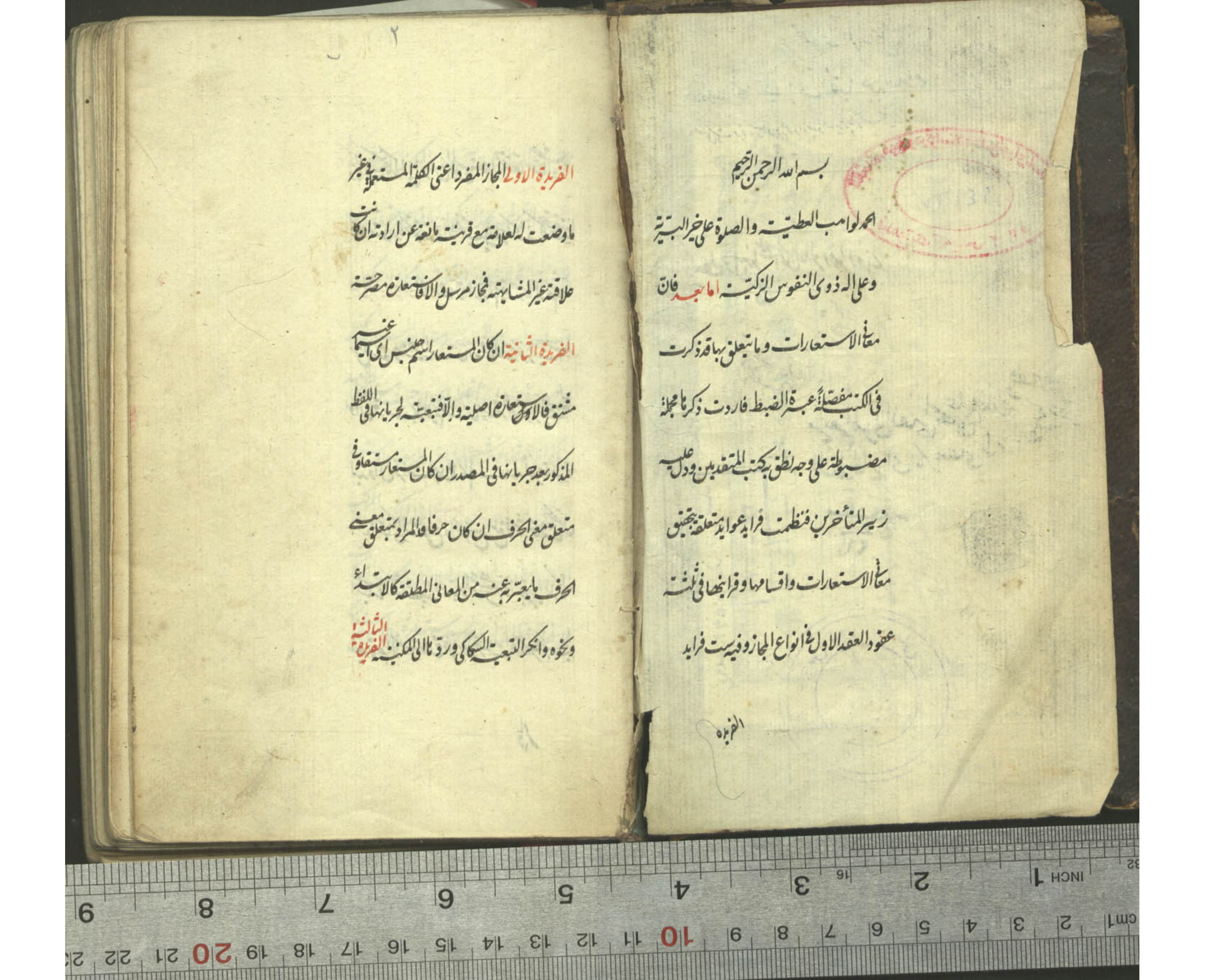


مجموعة الرسائل
۱۴۱۶۷
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
۸۳۵۰
خطی «فهرست شده»
۸۸۰۷



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العطية والصلوة على خير البرية
وعلى اله ذوى النفوس الزكية اما بعد فان
معانى الاستعارات وما يتعلق بها قد ذكرت
فى الكتب مفصلة غير الضبط فاردت ذكرها مجملة
مضبوطة على وجه نطق به كتب المتقدمين ودل عليه
زبر المتأخرين فنظمت فرايد عوايد متعلقة بتحقيق
معانى الاستعارات واقسامها وقراينها فى ثلثة
عقود العقد الاول فى انواع المجاز وفيه ست فرايد

الفريدة

الفريدة الاولى المجاز المفرد اعنى الكلمة المستعملة فى غير
ما وضعت له لعلاقة مع قرينة مانعة عن ارادته ان كانت
علاقته غير المشابهة فمجاز مرسل والا فاستعارة مصرحة
الفريدة الثانية ان كان المستعار اسم جنس اى اسما غير
مشتق فالاولى استعارة اصلية والا فتبعية لجريانها فى اللفظ
المذكور بعد جريانها فى المصدر ان كان المستعار مشتقا وفى
متعلق معنى الحرف ان كان حرفا والمراد بمتعلق معنى
الحرف ما يعبر به عنه من المعانى المطلقة كالابتداء
ونحوه وانكر التبعية السكاكى وردها الى المكنية الفريدة الثالثة

ذهب السكاكي الى انه ان كان المستعار له متحققا حسا او عقلا
فالاستعارة تحقيقية والا فتخييلية وسينكشف لك حقيقتها
الفريدة الرابعة الاستعارة ان لم يقترن بما يلائم شيئا
من المستعار منه او المستعار له فمطلقة نحو رايت اسدا
وان قرنت بما يلائم المستعار منه فمرشحة نحو رايت اسدا له
لبد وان قرنت بما يلائم المستعار له فمجردة نحو رايت
اسدا شاكي السلاح والترشيح ابلغ لاشتماله على تحقيق
المبالغة في التشبيه واعتبار الترشيح والتجريد انما يكون
بعد تمام الاستعارة فلا يعد قرينة المصرحة تجريدا

نحو رايت اسدا يرمي ولا قرينة المكنية ترشيحا الفريدة
الخامسة الترشيح يجوز ان يكون باقيا على حقيقته تابعا
للاستعارة لا يقصد به الا تقويتها ويجوز ان يكون
مستعارا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له ويحتمل
الوجهين قوله تعالى واعتصموا بحبل الله حيث استعير الحبل للعهد
وذكر الاعتصام ترشيحا اما باقيا على معناه او مستعارا
للوثوق بالعهد الفريدة السادسة المجاز المركب ومنه المركب
المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة وقرينة كالمفرد ان كانت
علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة والا يسمى استعارة

تمثيلية نحو اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى

اي مترددا في الاقدام والاحجام لا ترى ايهما احرى

العقد الثاني في تحقيق معنى الاستعارة بالكناية اتفقت

كلمة القوم على انه اذا شبه امر باخر غير مصرح بشيء

من اركان التشبيه سوى المشبه ودل عليه بذكر

ما يختص المشبه به كان هناك استعارة بالكناية لكن

اضطربت اقوالهم ولنتعرض لها في ثلث

فرايد مذيلة بفريدة اخرى لبيان انه هل يجب ان يكون

المشبه الاستعارة بالكناية مذكورة بلفظه ام لا

الفريدة

الفريدة الاولى ذهب السلف الى ان المستعار بالكناية

لفظ المشبه به المستعار للمشبه في النفس المرموز اليه بذكر لازمه

وحينئذ وجه تسميتها استعارة بالكناية او مكنية

ظاهرة واليه ذهب صاحب الكشاف لا الى غيره وهو

المختار **الفريدة الثانية** ظاهر كلام السكاكي بانها لفظ المشبه

المستعمل في المشبه به بادعاء انه عينه واختار رد التبعية

اليها بجعل قرينتها استعارة بالكناية وعكس عليها قرينتها

على عكس ما ذكره القوم في مثل نطقت الحال من ان نطقت

استعارة لدلت قرينتها لها ويرد عليه ان لفظ المشبه

لم يستعمل الا في معناه فلا يكون استعارة وقد صرح بان
نطقت استعارة للامر الوهمي فيكون استعارة والاستعارة
في الفعل لا يكون الا تبعية فلزمه العقول بالاستعارة
التبعية **الفريدة الثالثة** ذهب الخطيب الى انهما التشبيه
المضمر في النفس وح لا وجه لتسميتهما استعارة **الفريدة**
الرابعة لا شبهة في ان المشبه في صورة الاستعارة
بالكناية مذكور بلفظ المشبه به كما في صورة الاستعارة
المصرحة وانما الكلام في وجوب ذكره بلفظه
الموضوع له والحق عدم الوجوب لجواز ان يشبه شيء

بامرين

بامرين ويستعمل لفظ احدهما فيه ويثبت له من لوازم
الاخر فقد اجتمع المصرحة والمكنية مثاله قوله تعالى
فاذاقها الله لباس الجوع والخوف فانه شبه ما يغشى
الانسان عند الجوع والخوف في اثر الضرر من حيث
الاشتمال باللباس فاستعير له اسمه ومن حيث الكراهة
بالطعم المر البشيع فيكون استعارة مصرحة نظرا
الى الاول ومكنية نظرا الى الثاني ويكون الاذاقة
تخييلية **العقد الثالث** في تحقيق قرينة الاستعارة
بالكناية وما يذكر زيادة عليها من ملايمات المشبه

في نحو قولك مخالب المنية نشبت بفلان وفيه
خمس فرائد **الفريدة الاولى** ذهب السلف الى ان الامر
الذي اثبت للمشبه من خواص المشبه به مستعمل في
معناه الحقيقي وانما المجاز في الاثبات ويسمونه استعارة
تخييلية ويحكمون بعدم انفكاكه المكنية عنها واليه ذهب
الخطيب **الفريدة الثانية** جوز صاحب الكشاف كونها
استعارة تحقيقية لما يلايم المستعار كما في قوله تعالى
ينقضون عهد الله حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية
والنقض لابطاله **الفريدة الثالثة** جوز السكاكي كونه

مستعملا في امر وهمي شبيه بالمعنى الحقيقي ويسميه استعارة
تخييلية ولا يخفى انه تعسف **الفريدة الثالثة** المختار
في قرينة المكنية انه اذا لم يكن للمشبه المذكور تابع يشبه
رادف المشبه به كان باقيا على معناه الحقيقي وكان اثباته
استعارة تخييلية كمخالب المنية وان كان له
تابع يشبه ذكر المرادف المذكور كان مستعارا لذلك
التابع على طريق التصريح **الفريدة الرابعة** كما سمي ما زاد
على قرينة المصرحة من ملايمات المشبه به ترشيحا كذلك يسمى
ما زاد على قرينة المكنية من الملايمات ترشيحا لها

ويجوز ترشيحها للتخييلية او الاستعارة التحقيقية اما للاستعارة

التحقيقية فظاهر وكذا التخييلية على ما ذهب اليه السكاكي

لان التخييلية مصرحة عنده واما التخييلية على مذهب السلف

فلان الترشيح يكون للمجاز العقلي ايضا كذكر ما يلايم ما هو له كما

يكون للمجاز اللغوي المرسل بذكر ما يلايم الموضوع له وللتشبيه

بذكر ما يلايم المشبه به وللاستعارة المصرحة كما سبق

ووجه الفرق بين ما جعل قرينة للمكنية وجعل نفسه

تخييلية او استعارة تحقيقية او اثباته تخييلا وبين ما جعل

زائدا عليها وترشيحا قوة الاختصاص بالمشبه به

فانها

فانها اقوى اختصاصا وتعلقا به فهو

القرينة وما سواه ترشيح

كاتبه الحقير محمد الارضرومي

سنه ١٠٧٦

اسمه‌ء اوج ورقه یازلیو
اوکه وزوقه ویره
اوقنازاله

٩
الله الله

١٠
الله الله

١٢
الله الله

اسماء کوبه بخور اوله

رب عباءة كانت تقيني في البرد الشديد وفي المنام
الى لص فاخرمني دفاها بقيت بلا كساء في صيام

همّ على الجيرا الي لما كنا اهلي
حتى استقامت حيائي رب جيهم

٤٩ ا ل ك ا٢ ا٢ ر٢
ركعة بطنه وجهه اول قبل طلوع الشمس يكي ...
٣ كفه بازوب باليا شفا ان شاء الله

قال صلى الله عليه وسلم من صلّى عليّ من امتي
يوكّل الله ملكا يبلّغني صلاة ذلك المصلّي عليّ
فتارةً اكون في قبري فاردُّ عليه سلامه وتارةً
اكون في ملأ من الملائكة فيردّون عليه سلامه
وتارةً اكون عند ربي فيردّ ربي عليه سلامه
وفي يوم الجمعة اسمع صلاة المصلّي عليّ باذني
من غير واسطة الملك فاردُّ عليه سلامه
اه من شرح الشفاء للخفاجي

ومن دعائه صلى الله تعالى عليه وسلم
اللهم اجعلني صبورا واجعلني شكورا
واجعلني في عيني صغيرا وفي اعين الناس
كبيرا

قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله كتب على كل
نفس منفوسة ان لا تخرج من الدنيا حتى تسئ الى من
احسن اليها ه

د مخلوق



١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن جاز له الثواب والعقاب • على الصغيرة
اجتنب مرتكبها الكبيرة او كان بلا اجتناب • و
الصلوة على من اوتي دالا عليه بلا ارتياب • مثل
و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء في اهل الخطاب •
و بعد فيقول الفقير الى الله الغني • احمد المرعشي
الدباغي قد استصعبت بحثا بين الفضلاء المهرة •

نزاعا

نزاعا بين اهل السنة و بعض المعتزلة قد ابتلاني
العصام • والاول الخيالي مع تبعيته بعض من العظام
فشرعت في تحقيق المقام • بما الهمت من العزيز العلام
ثم جعلته تحفة لطيفة • وهدية درية لحضرة من
طلع من بين رجال الافاضل بسبوح ضيائه على
ارباب الفضائل • وهو الذي لا يخيب كل داخل
على مجلسه • بل يجيب كل سائل بلطفه • فاختصاصه
بتلك الاوصاف • واشتهاره بها عند الخواص في الاطراف
حثني على اهداء الرسالة • وترشيحها بترقيم نعوته السنية الكرام
اعني به المشرف بقضاء عسكر اناطولي • والمشهور عند
الانام بالفاضل عبد الله افندي • دفع الله عنه بوائق
الاوان • وحرسه عن طوارق الازمان • راجيا
من لطفه العظيم • وكرمه الجسيم ان ينظر اليها

بنظر الكريم • فان تلقاه باحسن القبول فهو
غاية المامول ونهاية المسئول • وان لاحظه با
للطف والاهتمام • لكان قمرا منيرا
عند الانام • وما توفيقي الا بالله عليه توكلت
واليه انيب قال التفتازاني في شرح
العقائد • ويجوز العقاب على الصغيرة •
اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها
تحت قوله تعالى • ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها • والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة
وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز
تعذيبه لقيام الادلة السمعية على انه لا يجوز كقوله
تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم

و

واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه
الكامل • انتهى اقول تحقيق المقام يقتضي بسط
الكلام • فنقول قوله ويجوز العقاب آه
اي الصغيرة مطلقا جائز العقاب • لانها مقيدة
مغفرتها بالمشية في قوله تعالى • ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء • وما هو شانه هذا فجائز
العقاب • فهي جائز العقاب قوله وذهب
بعض المعتزلة آه ظاهره معارضة على الدعوى
المركبة باثبات نقيض جزئها • حاصله
ان صغيرة مجتنب الكبيرة جائز العقاب •
لانها غير مقيدة مغفرتها بها في قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وما هو شانه هذا فغير جائز العقاب اما الصغرى

فلان الكبائر فيه لو كانت على ظاهرها والصغائر
مغفرتها معلقة بالاجتناب عن الكبائر فهي
غير مقيدة آه لكنها كذلك • واما الكبرى فقط
اما الملازمة فظاهرة ايضا واما الاستثناء •
فلان كونها على ظاهرها اصل والاصل •
غير معدول عنه بدون الصارف • وهو
معدوم في المقام • ثم مغفرة الصغائر معلقة
بالاجتناب • وما هو شانه هذا فغير •
مقيدة بالمشية اما الصغرى فلما مر • و
اما الكبرى فلانه لو لزم بقاء التعليق بلا فائدة آه
فغير مقيدة بها لكنه كذلك اما الملازمة فقط واما الاستثناء
فللتضاد بين التعليق والتقييد • ولجيبك يمكن ان يكون •
منعا لقوله لكن الكبائر على ظاهرها لم لا يجوز ان يراد

ان يراد انواع الكفر بقرينة ان الكامل راجعا الى منع
قوله لانها غير مقيدة وتمكن ان يكون نقضا ببيانه •
الفساد راجعا الى اثبات المراد حاصله انها جائز
العقاب لانها مقيدة مغفرتها في ان تجتنبوا والكبرى
ظ اما الصغرى فلان المراد بها لو كان انواع الكفر
فمقيدة لكنه كذلك اما الملازمة فلانه لو لزم من عدم
التقييد عدم اعتبار مفهوم قوله تع ويغفر
الاية فمقيدة لكنه كذلك واما الاستثناء فلانه لو
لزم من عدم الارادة بقاء التعليق بلا فائدة فالمراد
بها انواعه لكنه كذلك اما الملازمة فظ واما الاستثناء
فلانه لو جاز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب فيلزم
من عدم الارادة بقاء التعليق بلا فائدة لكنه كذلك
اما الملازمة فظ فيستعرفها فيها مع الجواب منا واما

واما الاستثناء بمعنى جواز مغفرة الصغائر بدونه
ثابت لانه مفهوم من قوله تعالى ويغفر الاية وما هو شانه
هذا فثابت وسنفحص عن كل من المقال فتطلع في
اخر المقال على حقيقة الحال قال العصام قوله و
اجيب يعني ان التكفير مقيد باجتناب الكفر
فلا بد من قيد مشيئة عندنا وتوبة الكبائر عند المعتزلة
فالاية غير تامة في دلالة مطلوبهم هذا وحمل الكبائر
على الكفر بعيد والبلاغة ح ان تجتنبوا الكفر فالحق
انه مدلولها تكفير الصغائر باجتناب الكبائر وتعليق
التكفير بالمشيئة في اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه
عن الكبائر انتهى اقول لا يخفى ان قوله فلا بد آه غير لازم
مما قبله بل لو لزم فانما يلزم مما قاله الخيالي على ما ستسمع
الا ان يتكلف ثم الظاهر من كلامه انه حمل الجواب على منع كلام

بعض

بعض المعتزلة وان قوله وحمل الكبائر آه منع الجواب فيلزم
منع المنع الا ان يتكلف ثم قوله والحق ابطال الجواب
من وجه وترجيح كلام البعض في ان تجتنبوا من حيث
حمل الكبائر على ظاهرها والسيئات على مقابلها من
الصغائر ومن حيث ان تكفيرها مقطوع باجتناب الكبائر
غير مقيد بها ومحاكمة من حيث ان تعليق تكفير
الصغائر وتقييده بها مخصوص بتكفير الصغائر في ويغفر
الاية غير مجتنب صاحبها عن الكفر عن الكبائر بل عن
الكفر فقط توضيحه ان حمل الكبيرة على الكفر بعيد و
البلاغة تقتضي ورود لفظ الكفر ح ومانعة عن
الكبيرة فالمراد بالسيئات ما يقابلها وان تكفيرها غير معلق
بالمشيئة بل باجتناب الكبائر فقط فالمعلق بها
الصغائر في ويغفر الاية غير مجتنب صاحبها عن الكبائر فالحق

في عدم جواز العقاب على صغيرة مجتنب الكبيرة وكون
تكفيرها غير مقيد بالمشية بل بالاجتناب عن الكبائر انما
هو مع البعض واستدلالهم بان تجتنبوا الاية تام و
في جواز العقاب على صغيرة غير مجتنب الكبيرة وكون
تكفيرها بالمشية انما هو مع اهل السنة هذا
اقول لا يخفى عليك انه لا مدخل للجواز الثاني في محل
النزاع وذكره في الحقيقة بيان منشاء غلطهم
على زعمه فيرجع الى تزييف مذهب اهل السنة و
ترجيح ما ذهب اليه البعض ففيه حكمة من وجوه اما اولاً
فلان الكبائر لو بقيت على ظاهرها واريد بالسيات
ما يقابلها على ان يكون مدلول النظم تكفير الصغائر
قطعا عند اجتناب الكبائر من غير تقييد بالمشية لزم
الايجاب عليه تعالى الا ان يحمل ذلك على وعد منه تعالى بشرط

الاجتناب

الاجتناب ويكون التقدير ان تجتنبوا الكبائر نشاء
تكفير الصغائر واما ثانيا فلان قوله تعالى ويغفر الاية
والاجماع بان مغفرة ما عدا الكفر غير متعينة يقتضي
كون التكفير فيما نحن فيه مقيداً بالمشية فلو اراد
من طرف البعض بعد دعوى بقاء الكبائر على ظاهرها
ان التكفير مقيد بها مع ابقاء صريح كلامه في ذلك ليبقى
تعليقها بالاجتناب عنها بلا فائدة واما ثالثا فيتم
جوابهم واما رابعا فلان صريح كلامه ان تكفير السيات
المراد بها الصغائر على ما لزمه من حمل الكبائر على ظاهرها
غير معلق بها واما المعلق تكفير الصغائر ويغفر الاية
غير مجتنب صاحبها عن الكبائر
ومآله حمل السيات ههنا على الصغائر المجتنب صاحبها
عن الكبائر وحمل الصغائر هناك على الصغائر غير مجتنب

صاحبها في الكبائر فنقول ان الثاني اما بتخصيص كلمة ما في ما
دون ذلك لمن يشاء بتلك الصغائر وذلك بين البطلان
لان لفظ ذلك اشارة الى الشرك فما دونه اعم منها
ومن الصغائر فقط ومن الكبائر واما بجعله اعم من
الكبائر كما هو الحق ولا يخفى على المنصف ان المتبادر
من ويغفر الاية ان المغفرة مع قيدها واردة على
كل فرد من افراد ما دون ذلك وانه على عمومه لانه
وان لم يكن صريحا في كلية لكن غير متقارن بقرينة
على الجزئية فلا مانع من الكلية وظاهرها العموم فمع
ذلك حمله على الجزئية ودعوى تعينها بلا قرينة
اخلال في النظم لكون لفظ العموم والمراد الخصوص فتدبر
فنقول لاشك ان مغفرة ما دون ذلك معلقة
بمشيته تعالى صريحا ومفهوم ما دون ذلك صادق

على الكبائر فقط وعلى الصغائر فقط اي بالاجتناب
عن الكبائر فالثاني معلق بها ايضا وهو عين ما ا
راده بالسيات وقد حكم ان تكفيرها غير معلق بها
هذا خلف لانه صادق عليها جميعا وقد خصص
تكفير الاخير بكونه معلقا بها فيكون تحكما وترجيحا
وانت تعلم ان جعل ان تجتنبوا الاية قرينة على
تخصيص الصغائر في ويغفر تلك الصغائر مع عموم
كلمة ما فيه مع نداء نص النظم على ذلك وعدم لزوم
شيء عليه تعالى من التكفير وغيره ساقط على انه يمكن
للمجيب ان يمنع بان يقول لم لا يجوز ان يكون عموم ما في
اية اخرى قرينة على عموم السيات فيما يخرج فيه وعلى
كون كل من الصغائر والكبائر مقيدا بها وعلى
لزوم ارادة الكل بالكبيرة بناء على نفاد التعليق

بلا فائدة عند ارادته وعند تخصيص الكبائر بما قالوا فالحق مع
اهل السنة لا مع البعض حاصله ان مرادهم ان عموم ما وتعليق
تكفير ذلك الاعم بالمشية يقتضي كون تكفير الكبائر وتكفير
تلك معلقا بها ايضا حال كونها اعم وتقتضي ايضا حمل الكبائر
على انواع الكفر وان كان بعيدا في نفسه لئلا يلزم عدم
فائدة التعليق لجواز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب
عن الكبائر وانت خبير بان وجهه وحمله ساقط لان
في حاصل الجواب اعترافا به وعلى تقدير ان لزوم الفساد على
ما ذهب اليه البعض صارف عنه وان كان قريبا في نفسه •
ومقتض لذلك وان كان بعيدا في نفسه فنقول الآن •
لان الكلام انما هو وجه اصل صحة ارادة الكفر واما القرينة
الصارفة عن الارادة الى وجه صحة حقيقتها فتسمع من
الخيالي لكن بقي وجه عدم ورود النظم بلفظ الكفر بدل الكبيرة

ان تجتنبوا

ووجه وروده على صيغة الجمع مجردا من
قيد المشية فنقول لعل وجه ذلك تنشيط
قلوب عباده تعالى بايهام انه تعالى يكفر الصغائر
قطعا عند الاجتناب عن انواع الكبائر
وان كان المراد بها الاعم في الواقع وان
كان معلقا تكفيرها بالمشية كما في اية
اخرى وان كان المراد بالكبائر انواع الكفر
لينبسط قلوبهم ويبذلوا جهدهم •
فيجتنبوا جميع الكبائر مع الاجتناب عن
الكفر واشخاصه • ولعل وجه تصريح الشرك
في اية اخرى الذي بمنزلة تصريح الكفر
هو بيان ما هو ابغض عنده تعالى وابعد
من مغفرته تعالى ولعل وجه اخبار ع

تعالى عن مغفرة ما دون ذلك معلقة
بمشيئته تعالى تبشيرا لهم من حيث انه
تعالى يغفر ما دون ذلك وتخويفهم
من حيث انها ليست بمقطوعة بل
مقيدة بمشيئته تعالى ليبذلوا جهدهم
فى حتبنا بالمعاصى مع اجتنابهم عن
الكفر ومآله حثهم على طاعته تعالى
ومنعهم عن جميع المنهيات على ان
يكون الفرق بين الآيتين بالتفصيل
والاجمال لا بالمرجح والمآل فالحق مع
اهل الاعتدال لا مع بعض الاعتزال
هذا ∴ قال على القاري قوله
واجيب الى آخره فيه انه يلزم

ان لا يجوز العقاب على ما عداه الا ان يكون
الخطاب للكفرة والمعنى نكفر عنكم سيئاتكم
قبل اجتنابكم عنه وقيل تقيد
استثناء المشيئة وقال عبد الله المسندي
انه يغنى عن حمل الكبائر على انواعه قلت
ما قدر الا ليصح دفعا لما تقدم اذ لو
لم يحمل لما صح للزوم انحصار الصغيرة
تحت المشيئة وخروج الكبيرة وهو خلاف
قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وايضا يلزم كون الصغيرة تحتها
مشروطة بالاجتناب وليس كذلك
بل قد يكون مغفرتها بكفر او عفو
ثم الاظهر ان الخطاب للمؤمنين

وانها على معناها المتعارف والمعنى ان تجتنبوا
كبائر المنهيات نكفر عنكم سيئاتكم بالطاعات
يدل عليه ان الحسنات يذهبن السيئات والاحاديث
في باب المكفرات وما قاله العطار مذهب ثالث
فكيف يحكم بالحق انتهى قوله فيه اقول فيه ان بناء
الجواب على ما عرفت على اثبات الحمل بالتقييد
واثباته بالجمل فاذا اعتبر الحمل فيعتبر فلا
مساغ للايراد ولا يحتاج الى الجواب فلا تغفل
وقيل اي في دفع ما فيه بدل توجيهه وهو الظ
وقد سمعت ان الحمل لكونه متعين فهو متعين فلا ايراد
ولا جواب فكل في تقرير من جهة قوله قلت اه وكتب لما
حمل الا ليعذر على ما نبهناك فان قلت هذا على
زعم القيل قلت قد عرفت انهما

غلطا

انهما غلطا غلطين فهذا ما لك تامل قوله انه لو حمل اه
فيه نوع منافاة لما قبله فتدبر قوله للزوم اه لا يخفى ان
منشائه على زعمه ابقاء الكبائر على ظاهرها فان اراد
بالصغيرة صغيرة اجتنب صاحبها كما يومي اليه قوله الى فيه
على ما لا يخفى فيلزم خروج تلك الصغيرة عن تحتها ايضا
والا لبقي التعليق بلا فائدة على ما مر فلا حصر وان اراد
بها غير المجتنب صاحبها فيدخل الكبيرة تحتها ايضا فلا حصر
فليتامل قوله وهو خلاف اه قد عرفت ما في اللزوم فبناء
الخلاف عليه خلاف حاصله انه اراد انه خلاف ويغفر الآية
في عموم المشيئة لها وذلك العموم مسلم عند [illegible] هذا
فنقول لا بن مراد القيل دفع ما فيه وما له ما فيه ابقاء الكبائر
على ظاهرها بنفي الحمل على الكفر ببيان الفساد على طريق النقض
ينادي عليه قوله الا ان يكون وقوله ثم الاظهر وان الظ ان مراد

المسند عنه رد القيل ابقاء ما فيه اما بان يريد ما تحت الا ان
يكون او ثم او ما قاله العصام واما مجرد ارادة عدم المبالاة فلا
وما ل الاخيرين وان كان بينهما ظاهر افرق ما تخصيص قوله نحو
ونغفر انه بقوله تع ان تجتنبوا الاية بالنسبة الى الصغيرة
المقيدة مع الكبيرة ما المشية بصغيرة غير مجتنب صاحبها عن
الكبيرة بحمل الكبائر على صغيرة غير مقيدة بها بناء على كون مغفرتها
معلقة بالاجتناب وذلك لا يمنع عموم المشية تحت ونغفر الاية
للصغيرة والكبيرة على ما لا يخفى فيكون عموم مسلما عنده
لكن قد عرفت ما فيما قبله وبنائه عليه ففيه ما فيه تأمل وما ل
الاول ظ قوله وايضا ه لا يذهب عليك انه في المآل عطف على لزوم
الاختصاص وقد عرفت ما فيه ففيه ما فيه قوله وايضا آه فيه حكمة
لما عرفت ان المشروطة خارجة عن تحت المشية لئلا يبقى التعليق
بلا فائدة قوله وليس كذا ا. قد عرفت ان القائل بالبقاء حمل

المشروط على غير المقيدة والمقيدة على غيرها وما تحت قد
يكون من قبيل الثاني فاين هذا من ذلك قوله والمعنى آه
يرد عليه نظير ما تحت قوله للزوم آه على زعم من لزوم
ان الصغيرة منحصرة تحت الاجتناب والطاعات
وهو خلاف ونغفر وايضا نظير ما تحت وايضا
من لزوم كون مغفرتها مشروطة بها وليس كذلك
بل يكون بجهل او عفو بل يلزم ايضا خروج الكبيرة على
زعم وهو خلاف ونغفر فما هو جوابه هيهنا فهو جواب
المسند هناك ثم لا يخفى على المنصف ان ما قاله
تحت الاظهر انما يتأتى على ما قاله العصام بقوله بالطاعات لكن
القيد اما غير معتبر عنده كما هو الظ فتشنيع المقام وان
كان في موضعه لكن لا فرق بينهما في توجه ما اوردنا عليه
العصام او معتبر عنده ايضا فعدم الفرق ظ فتشنيع المناقشة

فتدبر قال الخيالي قوله واجيب آه حاصله ان التكفير
مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ المراد
بالكبائر انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ما
عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم يحمل
الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بالمشية بلا
دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه
يجوز مغفرة الصغائر بدونه انتهى اقول
يعني ان مراد المجيب ان مغفرة مصداق
كل ما في النظم مقيد بالمشية صريحا اعم
ذلك من الصغائر والكبائر فمغفرة كل
منها مقيدة بها في النظم الذي نحن فيه
ايضا بان يحمل السيئات عليهما والكبائر
على انواع الكفر على ان يكون الفرق بينهما

بالاجمال والتفصيل فلو حمل الكبائر على ظاهرها على
ما زعمه البعض مع تخصيص السيئات بمقابلها لزم
لغوية التعليق والمخلص بحمل الكبائر على انواع
الكفر والسيئات على الاعم لكن لما كان الثاني من
متفرعات الاول لم يتعرض له في الحاصل فتقدير النظم
ان تجتنبوا انواع الكفر نكفر عنكم صغائركم وكبائركم
ان شئنا تقريره التكفير لا قطع بوقوعه بمعنى انه غير
مقطوع بالوقوع لانه مقيد بالمشية في النظم وما
شانه هذا فغير مقطوع به فهو غير مقطوع به ثم
العقاب جائز الوقوع لان التكفير لو كان غير مقطوع
به فالعقاب جائز الوقوع لكنه كذلك فالعقاب آه فعلى هذا
يكون ما له انها ان المطلوب ثم التكفير معتبر بها لانه في النظم تكفير
ما عدا الكفر وتكفيرها عداه مقيد بها فالتكفير معتبر بها

اما الصغرى فلان المراد بالكبائر في النظم لو كان انواع الكفر فاية تكفير
تكفير ما عدا لكنه كذلك فالتكفير في المنظم تكفير ما عداه واما الكبرى
فلان تكفير ما عدا بمعنى مغفرة ما عدا لو كان غير متعينة بالاجماع فهو
مقيد بها لكنه كذلك فتكفير ما عدا بمعنى مغفرة ما عداه مقيد بها
اما الملازمة فظ وكذا الاستثناء الثاني واما الاول فلان
الكبائر لو لم يحمل على الكفر لبقي آه والتالي بط والمقدم مثله اما
الملازمة فلانه لو جاز مغفرة الصغائر فلو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقي
لكن يجوز مغفرة الصغائر فلو لم يحملاه لبقي آه واما الاستثناء فظ
واما الملازمة لو جاز فظاهر واما الاستثناء بمعنى جواز مغفرة الصغائر
ثابت لانه مفهوم من ويغفر وما هو مفهوم منه فثابت لجوازها
ثابت فيجوز مغفرة آه فظهر انه في بيان التكلم صغرى
الدليل لقوله فلا قطع آه وقوله اذ آه استثناء من دليل صغرى الدليل لقوله
ان التكفير وقوله ومغفرة الصغائر من دليل كبرى الدليل لقوله ان التكفير

ان التكفير الى اخره وقوله ولولم اه شرطية الدليل لقوله اذ
المراد الى اخره وقوله لانه يجوز الى اخره استثناء
الدليل لقوله ولولم الى اخره ولما لم يكف في الجواب قول
الش لانه الكامل في المط على ما اشرنا اليه زاد عليه ذلك في
الحاصل اقول لعلك تقول هذا لا يكفي في المرام لان حقيقة
نزاع الفريقين انما يرجع الى عدم تمامية ملازمة لو لم يحمل
اه وتماميتها وهي غير بينة الان فنقول انها منحلة الى شرطيتين
وان الظ ان الواو الواصلة بمعنى او الفاصلة لتعارض
الايتين عند عدم الحمل عند المجيب وان الظ ان قوله
لانه يجوز اه انما هو دليل الثانية وان المكن الاشتراك
واما دليل الاولى فطوى وما لها الى واحد من تعارض
كل آية لاخرى عند الحمل وان دليل التقييد قوله تعالى
ونغفر الاية ويحتمل ان يكون اجماعهم على عدم تعين مغفرة

مغفرة ما عدا الكفر ودليلهم ذلك وعلى كل تقدير في تقرير
دليل الشرطيتين طرق منها على الاول انه لو لم يحمل واعتبر
التعليق ولم يعتبر التقييد في ويغفر الاية للتعارض
ح لبقي التقييد بلا دليل والتالي بط ولو لم يحمل واعتبر
التقييد ولم يعتبر التعليق في ان تجتنبوا الاية للتعارض
ح لبقي التعليق بلا فائدة والتالي بط فقوله لانه
يجوز آه تفصيل للتعارض الثاني فكانه دليل للشرطية الثانية
حاصله لو لم يحمل لم يعتبر التعليق لكنه لم يحمل على ما هو المفروض
اما الاستثناء فقط واما الملازمة فلانه لو اعتبر التقييد
عند عدم الحمل بمعنى لو جاز مغفرة آه فلو لم يحمل لم يعتبر
لكن يجوز آه اما الملازمة فلان الايتين لو تعارضتا
عند الحمل فلو جاز آه بمعنى لو اعتبر معنى قوله تع ويغفر
الاية فلو لم يحمل لم يعتبر التعليق لكنهما متعارضتان واما

الاستثنا

واما الاستثناء بمعنى جواز مغفرة الصغائر ثابت فلما
مر اما الملازمة فقط واما الاستثناء فلان الاولى
للتقييد والثانية بعدمه وكلما كان كذلك فمتعارضتان
فعلى هذا فقس على الشرطية الاولى وعليك بالتطبيق ثم
لا يخفى ان بحث بعض المعتزلة والعصام والقاري
يعود الى التكلم في تلك الكبرى فلنختم بحثنا مع الاشارة
الى جوابه حتى يتضح حقية مسلك جمهور اهل السنة
فان قلت لا تعارض لان الصغيرة المقيدة في ويغفر
غير مجتنب صاحبها وفي ان تجتنبوا مجتنب صاحبها
فالتقييد بدليل والتعليق بفائدة قلت هذا يرجع الى
تخصيص ويغفر بقوله ان تجتنبوا وقد اسقطناه اولا
ومنعناه ثانيا على ان المجيب موجه فارجع اليه وقال فيه
يرد على الجواب ان تقرير جواب جمعا على ان يكون بحثهم معا اولى

كما لا يخفى م
م

قد وقع الفراغ على يد
مؤلفه ولا ينظر
المعيب
...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الارض والسموات وجعلها
ومن فيهن لاولي الالباب عبرةً وايات وكرّم
بني ادم بالعقل الغريزي من ساير الحيوانات
ورزقهم في حيوتهم رزقا من الطيّبات ورفع
بعضهم فوق بعض والذين اوتوا العلم درجات
وبعث الرسول كافةً للناس بانواع المعجزات
وفضّله علي ساير الانبياء بالعلامات الباهرات
وانزل له الفرقان فيه ايات محكمات هن ام الكتاب
واُخر متشابهات صلي الله عليه بافضل الصلوات

واشرف التحيّات وعلي اله واصحابه الذين هم
يسارعون بالخيرات باصناف العبادات ثم الدعاء
وهو اقصي حوايجنا والثناء كما هو وظايفنا لحضرت
مقتداء سلاطين الزمان ومقتضاء طبيعة الامن
والامان وهو السلطان ابن سلطان ابن سلطان
بايزيد ابن محمد خان ادام الله عزه وايامه ما دامت
الشمس بقدرته يسير سيرا يسيرا والقمر بحكمته يصير
سراجا منيرًا وجعله من الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصدّيقين والشّهداء والصّالحين وحسن اولئك
رفيقا آمين اله الحق رب العالمين وبعد
فان عبدا حقيرا من عباده اراد ان يكتب بعض

مالاح في باله واعتقاده في موضع التحقيق والتدقيق
عند استناده ولو نظر اليه من طرف عينه
بحسن القبول يكون وجيها وان كان في نفسه
واجب الاعراض والعدول والمسؤل من عنايته
التامة الكاملة وحمايته العامة الشاملة ان نظر
الي اقواله واحواله ثم الي الله فوضت امري والجأت
ظهري رهبة منه ورغبة اليه لا ملجأ ولا منجاء الا اليه
قال تاج الشريعة في كتابه التنقيح
لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعني لقوله
عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها
واداها كما سمعها فاجاب مولانا سعد الدين رح

في تلويحه بان النقل بالمعني من غير تغيير اداء كما اذا سمع
اقول هذا الجواب لا يطابق السؤال لان المراد
من الاداء في الحديث النبوي اداء اللفظ لا اداء المعني
فقط بقرينة المقالة فان المقالة من القول والقول
عند اهل العربية لا يستعمل الا في اللفظ واداء
المعني لا يستلزم اداء اللفظ بخلاف عكسه
قال في التلويح اورد المصنف للمفسر مثالا قوله
تعالي فسجد الملائكة كلهم اجمعين واعترض عليه
بان هذا ايضا مثال للمحكم لان اخبار الله تعالي
لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب اقول
فما كان مثالا للمفسر لا يكون مثالا للمحكم لان المفسر

يحتمل النسخ والتبديل والمحكم لا يحتمل النسخ ابدا فبينهما
منع جمع قال في التنقيح فان كان المخبر وكيلا
او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان
فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود
ساير الشرايط رعاية للشبهتين شبه الالزام وعدم
الالزام ثم قال في التلويح فقوله رعاية للشبهتين
تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة اقول
ولو كان قوله رعاية للشبهتين تعليلا لشرط العدد
او العدالة اذا كان المخبر فضوليا لزم ان يكون ذلك
ايضا شرطا اذا كان المخبر وكيلا او رسولا لاشتراكه
في الدليل وهو شبه الالزام وعدم الالزام مع انه

لا يشترط فيه اصلا قال صاحب الهداية تغمده الله
بغفرانه اذا كان يوم غيم فالمستحب في الفجر والظهر
والمغرب تاخيرها اقول الاستحباب في
الكل غير مسلم لان في تاخير المغرب احتمال بلوغه
الى الوقت الذي يلزم التشبه باليهود لان اليهود
يؤخرون المغرب فيكون مكروها لا مستحبا قال
ولا يؤذن للصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت
لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجهيل اقول
جاء في حديث النبي عليه السلام انه قال لا يغرنكم اذان بلال
فعلم بهذا انه كان يؤذن قبل الوقت فلو كان
فيه عدم الجواز لا يجعله هكذا في زمان النبي عليه السلام

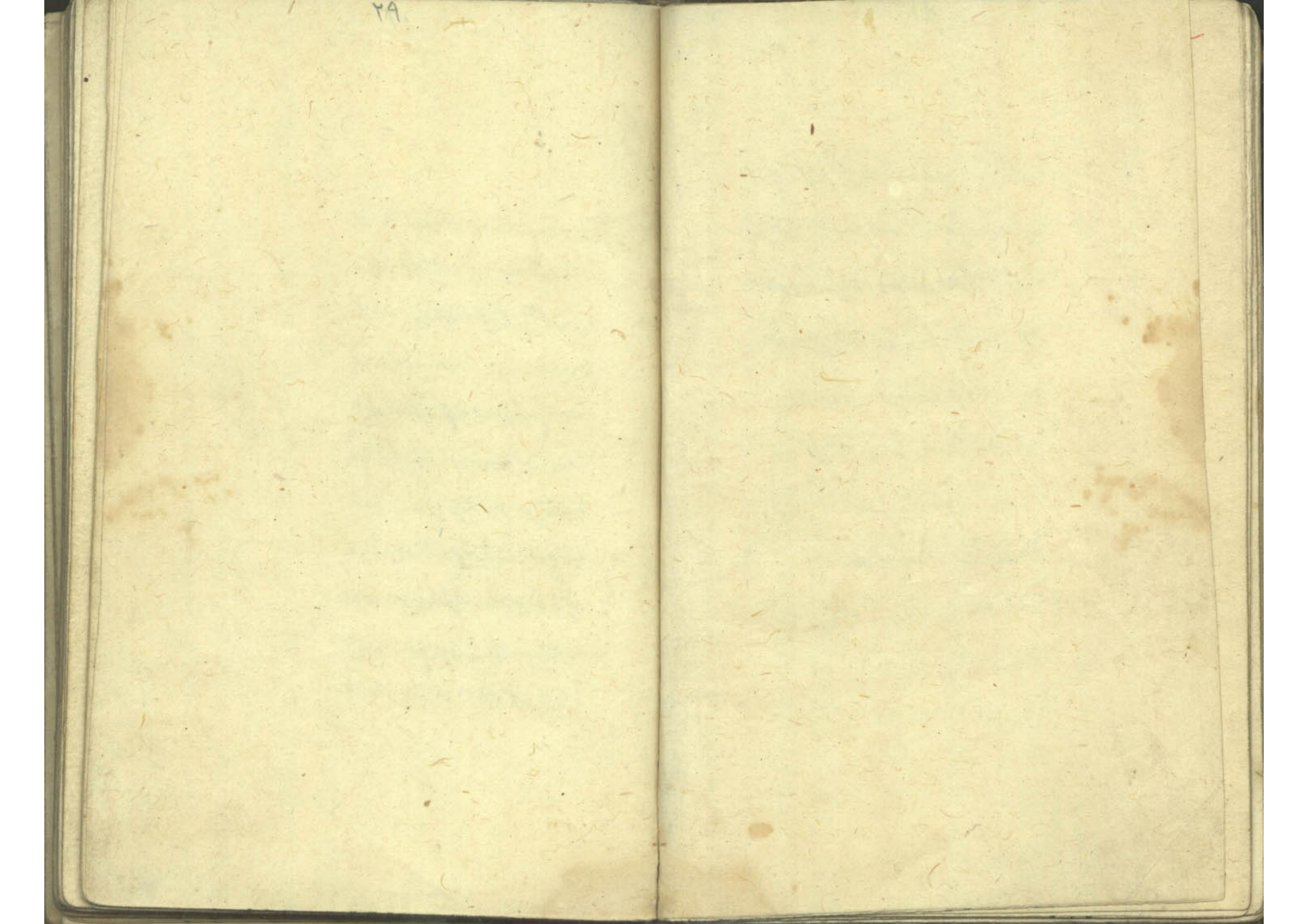
قال روي الثلجي عن اصحابنا ان الصلوة واجبة
في اول الوقت على طريق التوسع وهو مذهب
الشافعي بدليل ان المؤدي يقع واجبا وهذا يستدعي
سابقة الوجوب اقول هذا مخالف لما في
الاصول لانهم قالوا اذا دخل الوقت يكون المكلف
مخيرا بين الايجاد والترك والوجوب ينافيه
لان الواجب هو الذي لا يكون للعبد اختيار اصلا
قال السيد الشريف في شرح المواقف ان
نبينا عليه السلام اشد الانبياء عصمة فان الانبياء
معصومون وكان عليه السلام اشدهم واقواهم
في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن

فلم يامره الا بالخير اقول هذا الدليل ليس
مخصوص به لان الله سبحانه وتعالى قال في حق
عيسى وامه واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان
الرجيم فلا يكون هذا دليلا على اشدية عصمته
قال المسلك الثالث انه قادر لما مر وكل قادر
فهو عالم ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون
كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم والغافل
مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة
فعل قليل متقن اتفاقا فاذا جاز ذلك جاز صدور
الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله فلا عبرة بالقلة
والكثرة لانا نقول لا نسلم الملازمة او الضرورة

فارقة فانها يجوز صدور قليل من المتقن عن قادر
غير عالم ولا يجوز صدور كثير منه واما من جعل النوم
ضدا للقدرة فالسوال ساقط عنه اقول
ويمكن ان يجاب عنه بوجه لا يحتاج الي هذا التكلف
اصلا وهو انا لا نسلم ان النايم غير عالم لجواز ان
يكون عالما عند صدور الفعل المتقن عنه ثم يعرض له
النسيان فلا يلاحظ لاجل المانع وهو النسيان لا بد لنفي
ذلك من دليل صحيح قال لو كان العبد موجدا
لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم
تفاصيلها واللازم باطل لان المحرك منا الاصبعه
محرك لاجزائها لا محالة ولا شعور لها فكيف

يتوهم انه يعرف حركتها ويقصد ها اقول
لم لا يجوز ان يشعر بالتفاصل ولا يشعر بذلك
الشعور او لا يدوم له الشعور كما مرا ونقول
معناه من شانه ان يعلم هذه التفاصل
ولا شك انه يصدق للمحرك منا الاصبعه
من شانه ان يعلم حركة اجزائه
عند حركة اصبعه

رب تمم بالخير



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علم الانسان ما لم يعلم وعنده
ام الكتاب ونور قلوب العارفين بانوار
المعارف والحكم وجعل كلامهم فصل الخطاب
والصلوة والسلام على نبيه المكرم الذي
ارشدنا طريق الصواب وعلى آله وخير
اصحابه الى يوم السؤال والجواب وبعد
فهذه مجلة لا لغو فيها ولا تأثيم مشتملة على الاسئلة

التي خطرت ببالنا في اثناء التعلم والتعليم
وكشفت الغطاء عن وجوه خرايدها واخرجت
من كنوز الكمون الى مشاهد البروز فرايد فوايدها
واوردتها بالعبارات الشاملة وسميتها بالتحفة
الكاملة فجعلتها تحفة لخزانة سلطاننا وفي كل
الامور برهاننا وسلطاننا ايده الله تعالى
بالدولة القاهرة العثمانية والسلطنة
الباهرة الخاقانية لتكون باعثا لان اكون
ملحوظا بلحاظ اللطف والكرم ومحفوظا بهم
من سهام الغايات والهم وطلبت من الله
التوفيق بهذا الطريق ان الله ولي التوفيق

قال في شرح المواقف وقيل هو اي موضوع الكلام
الموجود بما هو موجود اي من حيث هو هو غير
متعين بشيء والقايلون طايفة منهم حجة الاسلام
وتمتاز الكلام عن الالهي المشارك له في ان موضوعه
ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو اي البحث
ههنا على قانون الاسلام بخلاف البحث في الالهي
فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه
انتهى كلامه **اقول** لا حاجة الى هذا القيد
لان موضوعيهما متمايزان بذاتيهما لان الموجود
المطلق عند المتكلمين ما يعم الموجودات
الخارجية فقط وعند الحكماء ما يعم الموجودات

الخارجية والذهنية وعلى هذا يكون موضوع
الكلام اخص من موضوع الالهي فلا يكون مفتقرا
الى القيد للامتياز **قال** صاحب المواقف
رحمه الله المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم
وفيه ثلثة مذاهب الاول انه ضروري واختاره
الامام الرازي لوجهين الوجه الاول ان علم
كل احد بوجوده ضروري وهذا علم خاص والعلم
المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم
بالكل والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا
فالعلم المطلق ضروري والجواب ان الضروري
حصول علم جزئي متعلق بوجوده وهو غير تصوره

وغير مستلزم له فلا يلزم تصور العلم المطلق
فضلا عن ان يكون ضروريا والثاني ان غير
العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم
الدور والجواب ان غير العلم يعلم بحصول علم جزئي
لا بتصور حقيقة العلم والذي نحاول ان نعلمه
بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور وحاصل
حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم و
تصوره هذا كلامه **اقول** يمكن حل الشبهة
الثانية بلا فرق بين الحصول والتصور لان
العام لا يخلو اما ان يكون ذاتيا للخاص او
عرضيا فان كان ذاتيا فلا نم ان حصول الخاص

يستلزم حصول العام لان حصول الذاتيات في
العقل انما يكون بانتزاعها من افرادها لا من مجرد حصول
الفرد في الذهن وان كان عرضيا فلا يلزم الدور لان
حصول غير العلم الجزئي لا يتوقف ح على حصول العلم بل
يستلزمه فلا يوجد التوقف **قال** في شرح حكمة العين
المقالة الثانية في مباحث الحركة والسكون لما كان
موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من جهة ما يتحرك
ويسكن وجب ان يتكلم في ذلك العلم في الحركة و
السكون ومقدار الحركة الذي هو الزمان ح انما قدم الحركة
على السكون لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان
يتحرك والاعدام انما يعرف بالملكات ولتوقف

ما اورده في هذه المقالة في مباحث المبحث الاول
في ماهية الحركة **قال** رحمه الله الموجود يستحيل
ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه
بالقوة بالقوة حاصلة وغير حاصلة هف
بل يكون بالفعل اما من كل الوجوه كالباري عز
اسمه فانه منزه عن طبيعة القوة والامكان ولا
يتصور الحركة على ما هو بالفعل من كل الوجوه لان
الحركة طلب والطلب انما يكون لامر غير حاصل
لامتناع طلب الحاصل وما لا يكون فيه امر بالقوة
فكل ما من شانه ان يكون له فهو حاصل له وفي
الحواشي القطبية ولقائل ان يقول لو كان الشيء بالفعل من

بكون القوة

كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل
وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل **اقول**
لو صح هذا الدليل لدل على ان لا يكون الشيء بالفعل
من بعض الوجوه ايضا لان الشيء اذا كان متصفا
بصفة بالفعل يلزم ان يكون كونه بالفعل بالنسبة
الى تلك الصفة بالفعل ايضا وهكذا الى غير النهاية
فيلزم التسلسل وهو باطل قطعا لانا نعلم بالضرورة
ان كل شيء بالفعل من بعض الوجوه **وقال**
ايضا فيه فالجسم اذا كان حاصلا في مكان وهو
ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان
الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما

كالان والتوجه مقدم على الوصول اي على الحصول
في ذلك المكان الآخر وهو ظ وعلله المص
بقوله والألم يكن الوصول على التدريج بل
دفعة وفي نفي التالي نظر اللهم الا اذا حمل على
الوصول على التادي كما في الحواشي القطبية فانه
ح يصح ان الوصول لا يكون دفعة لكن لا يصح ان
التوجه متقدم على الوصول كما لا يخفى **اقول**
يمكن ان يتسامح ويقال ان الوصول وان كان
آنيا لكن يحصل بعد زمان يوجد فيه التدريج
وان كان سابقا على التوجه يوجد قبل زمان
التدريج فلا يكون مسبوقا بالتدريج **قال**

في التلويح في شرح قول صاحب التنقيح حامدا
لله اولا وثانيا حامدا حال من المستكن في متعلق
الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر
طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة
الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية
بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما **وقال**
فيما نقل عنه ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف
لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد انه
ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيه
ابتدئ انتهى كلامه **قال** الخطابي رحمه الله
في بيانه لانه اما ان يكون الباء صلة للابتداء او

يكون للاستعانة كما في كتبت بالقلم والاول يفيد
ايقاع الابتداء على اسم الله تعالى وليس بمقصود
بل المقصود ايقاعه على الكتاب والثاني
يقتضي جعل الله آلة والآلة لا يكون مقصودة
لذاتها بل لغيرها فلا يليق بحسن الادب ولو
جعل الظرف مستقرا فالباء للملابسة والمصاحبة
فيفيد معنى التبرك باسمه تعالى وانه لطيف مفصل
حسن الادب اقول يخطر ببالنا وجه آخر وهو
ان الباء لو كان صلة للابتداء او للاستعانة لا يكون
التسمية حالا فيفوت الغرض عن طريقة الحال
في التحميد لان التناسب كون كل منهما حالا فتعين

ان يكون للملابسة فيكون الظرف مستقرا لان النحاة
ذهبوا الى ان الباء لو كان للملابسة يكون الظرف
مستقرا ولو لم يكن للملابسة يكون لغوا قال
صاحب التلويح ايضا فيما نقل عنه في هذا المقام
ان الظرف حال عاملها ابتدئ اذ المتعلق الخفي
للباء اعني ملتبسا او متبركا قد ترك نسيا منسيا و
للدلالة على هذا المعنى صرح بان مفعول ابتدئ
هو الكتاب وح لا معنى لجعل الجار والمجرور
ظرفا لغوا قال مولانا الطوسي رحمه الله في
حواشيه ووجه تلك الدلالة ان البدء والابتداء
يستعملان على وجهين احدهما المتعدي بنفسه كما في

قوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده ومعناه
الانشاء والاحداث وح لا يقتضي الباء
كونه صلة له وثانيهما وهو الاشهر المتعدي
بالباء ومعناه جعل ما يبدأ سابقا على غيره في كونه
متعلقا للامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له وح
لا يكون له مفعول بلا واسطة فذكر الكتاب
هنا منصوبا دل على ان الباء ليست صلة للابتدائ
ثم قال بناء عليه لكن توجيه الكلام بان الابتدا
اضافي او امر عرفي يعتبر ممتدا الخ مناف لهذا
اذ هو صريح في ان المراد بالابتداء الافتتاح
اقول ان الابتداء اذا لم يكن متعديا بالباء

يراد به معنى الافتتاح كما يراد به معنى الانشاء والاحداث
وهذا صريح في الافعال يقال ابتدئ الامر ويراد
به معنى الافتتاح وعلى هذا لا يرد اشكاله قال
السيد الشريف قدس الله سره في حواشيه على
شرح المختصر الضمير للمختصر وهو المختار لعدم
الاحتياج الى الاعتذار ولان الانسب على
الوجه الاخير تأخيره عن تعريف علم الاصول
وقال فيما نقل عنه فان العرف جار بتأخير
بيان وجه حصر الشيء عن تعريفه قال بعض افاضل
الزمان فيه نظر لانه اذا جعل الضمير راجعا الى
العلم يجب التوسع في لفظ العلم على وجه

يتناول الاشياء الاربعة بتمامها ليصح الانحصار

وبعد ما وقع التجوز في لفظ العلم صار تعريف

العلم جزءا من قسمه الذي هو جزء منه ولا خفاء

في ان قوله ويحصر الخ خارج عن العلم يذكر قبل الشروع

في الاجزاء ليحصل الضبط والبصيرة فمن هذا الوجه

تأخر تعريف العلم النسب وايضا العلم المنقسم

له معنى مجازي والتعريف للعلم المستعمل في

معناه الحقيقي فلو قدم التعريف على التقسيم يفهم

ان التقسيم للعلم بالمعنى الحقيقي وصار فهم المعنى

المجازي ضعيفا فالعلة الظاهرة لكون الوجه

الاول مختارا عدم الاحتياج الى الاعتذار اقول

ان النسبة التي ذكرها الفاضل الشريف قدس

الله سره بحسب العرف والذي ذكره المعترض

لا يضره وانت خبير بان العلم ليس له معنى مجازي

بل المنقسم والمعرف هو المعنى الحقيقي لا الغير

اذ لو كان له معنى عام متناول للاشياء الاربعة

لا يكون عد المبادي جزءا على وجه التغليب وفيه

اعتراض آخر ذكره بعض الاكابر في تأليفه تقريره

انه انما يصح ان لو اريد بعلم اصول الفقه ما اريد

بتعريفه الآتي وليس كذلك بل الاول اشمل حيث

يتناول الحد والمبادي وجوابه ان العرف بما

ذكرتم في مثله مم اقول هذا ايضا مندفع

بما ذكرناه آنفا اذ ليس للعلم معنيان حتى يكون
احدهما منقسما والاخر معرفا وقال ايضا
في حواشيه على شرح المختصر لان الكل لا يحمل
على جزء من حيث هو جزء قال بعض الاكابر
فايدة هذا القيد تعميم امتناع الحمل للاجزاء
المحمولة ايضا مبالغة اقول لا مبالغة
فيه اذ يمتنع من هذه الحيثية حمل الجزء المحمول
بحسب نفس الامر وقال ايضا في حاشيته
على شرح المختصر الحصر اما عقلي مردد بين النفي
والاثبات بجزم العقل بمجرد ملاحظة
مفهومه بالانحصار واما استقرائي لا يكون

كذلك فيستند انحصاره الى التتبع والاستقراء
سواء كان في الجزئيات كانحصار الدلالة
اللفظية في الثلث او في الاجزاء كانحصار
الجسم المركب في اجزائه من العناصر انتهى كلامه
وفيه اعتراض مشهور يخطر ببال كل احد اذا نظر الى
هذا المقام وذلك ان انحصار الحصر الى العقلي
والاستقرائي مخالف بما قاله في حواشيه
لشرح التجريد في تقسيم المفهوم الى الواجب و
الممكن والممتنع لانه وجد فيه حصرا مقطوعا به
غير العقلي والاستقرائي واجاب عنه
بعض الاكابر بان هذا التقسيم الثنائي مبني

على المشهور وهذا الجواب قبول للسؤال
في التحقيق وليس بشيء عند المحقق **اقول** ان
التلفيق ميسر من كلامي السيد الشريف نور
الله قبره وهو انحصار الحصر الى العقلي والاستقرائي
حصر استقرائي وهذا صريح فيما نقل عنه واحتمال
القسم الاخير غير مفرتبه والذي ذكره في تقسيم المفهوم
كلام تنزلي قصد به الالزام الى الخصم ليس له ثبوت
في الحقيقة وتفصيله انه لما قسم المفهوم الى
الواجب وقسيميه وجعلت هذه القسمة حقيقية
اعترض عليه بان هذه القسمة غير حاصرة
اذ بقي قسم اخر وهو احتمال اقتضاء الشيء وجوده

وعدمه معا واجيب عنه بان هذا راجع الى الممتنع
بذاته لانه لا يوجد في الخارج اصلا **وقال**
الفاضل الشريف رحمه الله وتحقق قسم رابع
مضمحل بادني التفات من بداهة العقل ولا
يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا لجزم فيه
بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان
جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه
او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به
بلا ريبة وبذلك يتم المقصود ولا يتوقف على
كونه بديهيا صرفا وانت خبير بان الجزم بالانحصار
في قسمة المفهوم الى الواجب وقسيميه لما كان

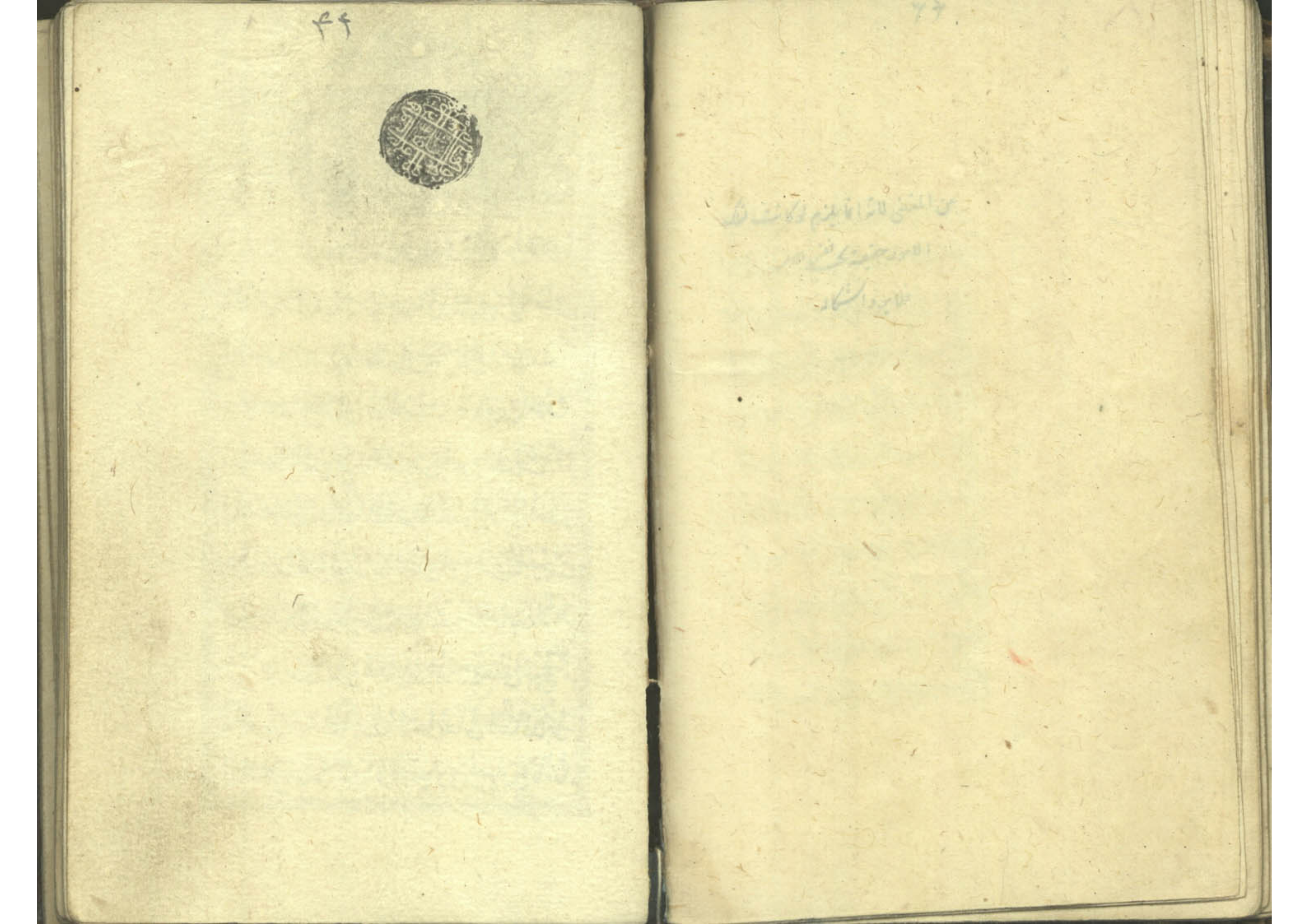
بديهيا كان الحكم عقليا وقوله وان جعل الخ كلام
تنزلي وتسليمي لا يخل الحكم الاستقرائي فيندفع
الاشكال قال الكستلي والنحرير الشهير
بخواجه زاده رحمه الله رحمة واسعة في كتابه
المسمى بتهافت الفلاسفة الفصل العاشر
في ابطال توهمهم المبدء الاول لا يجوز ان تركب
من الجنس والفصل بحسب العقل وذكر فيه مسلكين
ولما قرر
المسلك الاول شرع الى تقرير المسلك الثاني و
قال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء في ماهيته لان كل ماهية بما سوى
الواجب مقتضية لامكان الوجود فلو شارك

الواجب غيره في ماهيته ذلك الغير يلزم
امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في ذاتي لم يحتج في العقل الى
فصل تميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل
وجوابه ان هذا مبني على ان لا يكون في الوجود
واجبان والا فيجوز ان يكون بينهما جنس مشترك
غير مقتضي لامكان الوجود بل لوجوبه وتميز
كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان
واجب الوجود وقد بينا ان ما ذكروا من
الادلة على الوحدانية غير تام فلا يتم ما يبتني
عليه ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا

قطعا الا ان المقصود الزامهم بان مطلوبهم
لا يتم على ما ذكروا ثم لا نم ان عدم مشاركته
لشيء من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس
له لم لا يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب
الخارج له انواع كثيرة في العقل فيكون له فصل
فيتميز به عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم
ما ذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافي
برهان التوحيد وههنا موضع تامل وهو ان
الماهية الجنسية اذا اقتضى وجوب الوجود
فهل يجوز ان لا يوجد بعض انواعه اولا فليتامل
اقول وهذا جائز لان جنسية الجنس لا يقتضي

تعدد الانواع بحسب نفس الامر بل بحسب
امكان فرض العقل سواء وجد الفرض اولا
وكان ذلك الفرض مطابقا للواقع اولا
لان الكلية والجنسية ونظايرهما يكفيها امكان
الفرض فلما جاز ان يقتضي الطبيعة النوعية
لتشخص فرد فينحصر النوع في شخص واحد جاز
ان يقتضي الجنس فصلا مخصوصا فيكون
تحت ذلك الجنس نوع واحد فقط بحسب
نفس الامر والانواع الاخر التي يفرض
اشتراك الجنس بينه وبينها امور لا حقيقة
لها بحسب نفس الامر فلا يلزم تخلف المقتضي

عن المقتضى لانه انما يلزم لو كانت تلك
الامور حقيقة بحسب نفس الامر
فلا يرد الاشكال





الحمد لله رب العالمين الموصوف بالرحمن الرحيم
المالك في يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون الا من
اتى الله بقلب سليم المخصوص بالعبادة له والاستعانة
منه وهو الهادي الى الصراط المستقيم احمده
ان هدانا الى صراط الذين انعم عليهم من عباده
المهتدين واشكره ان حمانا من احوال المغضوب
عليهم والضالين والصلوة على اشرف النبيين
محمد سيد المرسلين وعلى آله واصحابه الائمة
المهديين ما رفع للعلم علم وكتب معاني السبع المثاني
القلم وبعد فلما برز الامر العالي النافذ بعون
الملك المتعالي لا زال ماضيا دون مضارع ما تعلق

الغوارب والطوالع بحضور جمع من اعيان العلماء
وجم من فحول الفضلاء بين يدي حضرت سيد
سلاطين الزمان واشرف ملوك العصر
والاوان ناصر الشريعة وصاحب الفتوحات
البديعة مالك خافقي القمرين وموتر شفع
العمرين وارث ملك قيصر وكسرى سلطان
ممالك الاسلامية برا وبحرا بمنة الرحمن وفضل
الرؤوف المنان الا وهو السلطان بن السلطان
السلطان سليمان شاه خان بن المرحوم سلطان سليم
خان بن سلطان بايزيد خان لا زال النصر معقودا
بالويته والسعد مخيما بافنيته والعز خادما بابوابه
والاقبال مركبا لاسبابه ما تناقل الملوان وتناسل
النقلان ان يبحثوا في الفاظ السبع المثاني

بما يفتح الله عليهم من بديع المعانى اذ هى معيار
العلوم ومثبار الفهوم لاشتغل به العبد الفقير
المعترف بالعجز والتقصير وقد قصر ما لاح الى
القلب الفاتر مع تشتت الخاطر من الكلمات
المتعلقة الى تلك المباحث الشريفة وجعل
هدية لسدته السنية وعتبة العلية المنيفة
لان الت محفوفة بالسرور والافراح مادامت
الافراح والانشراح وسلكت سنن السيد الجليل
سنة ابراهيم الخليل عليه وعلى سيدنا محمد
افضل الصلوة والتسليم واوفر التكريم والتعظيم
قال صاحب الكشاف سورة فاتحة الكتاب مكية وقيل
مكية ومدنية وقال الشريف قيل الفاتحة فى الاصل
مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب

ثم اطلقت على اول الشئ تسمية للمفعول بالمصدر
اقول ويجوز ان تكون الفاتحة مصدرا من باب
رجل عدل واطلاق الفتح على السورة المعلومة
مجاز عقلى وفيه تنبيه على المبالغة من حيث ان
هذه السورة المعلومة لاشتمالها على الاصول
الكلية التى هى الثلثة المشهورة هى القران
كله وحاصله الاشارة الى ان من قرا هذه
السورة المعلومة كانه قرا جميع القران
لاشتمالها على خلاصته ففتحها فتحه قال
صاحب الكشاف وتسمى ام القران لاشتمالها على
المعانى التى فى القران وقال الشريف لا يقال
كثير من السور يشتمل على هذه المعانى ولم يسم
ام القران لانا نقول لما كانت هذه السورة

متقدمة على سائر السور وضعا بل نزولا على
قول الاكثر وكانت مشتملة على تلك المعاني مجملة
على احسن ترتيب ثم صارت مفصلة في سائر
السور الباقية تنزلت منها منزلة مكة من
بين القرى حيث مهدت ارضها اولا ثم دحيت
الارض من تحتها فكما ان مكة ام القرى كذلك
الفاتحة ام القرى انتهى كلامه فيه نظر
لان هذا الوجه في الحقيقة وجه مستقل على تسميته
بام القرآن لا جواب عن السؤال بلا يقال
وحاصله ان فاتحة الكتاب سميت بام القرآن
لانها متقدمة على سائر السور في الوضع والانزال
على قول الاكثر ومشتملة على ما في القرآن مجملة الى
آخرها قال فالجواب المطابق له قوله وجه التسمية

لا يجب اطراده قال القاضي في تفسيره وتسمى
ام القرآن لانها مفتتحه ومبدؤه والواو للعطف
على ما تقدم من جهة المعنى كانه قيل تسمى فاتحة
الكتاب وتسمى ام القرآن فما ذكر تعليل لهما على
التوزيع وترتيب اللف والنشر يعني ان
سورة فاتحة الكتاب لانطوائها اجمالا على
ما هو المقصود من المعاني التي في القرآن كان
نسبتها اليه كنسبة الاصل والام الى الفرع
والولد فسميت بام القرآن ومعنى مبدائيته ان
يبتدأ بكتابتها في المصاحف وبقراءتها في الصلوة
وربما يقال سميت بذلك لتقدمها وتأخر ما سواها
تبعا لها لانها امته اي تقدمته ولهذا يقال
لراية الحرب ام لتقدمها واتباع الجيش لها قال القاضي

او على جملة معانيه لا يقال كلمة ما في قوله تشتمل
على ما فيه تتناول بعمومه الى هذا الاعتبار
فلا وجه لعده وجها آخر للاشتمال لانا نقول
لم يسبق هذا التناول بعد تخصيصه بالبيان
المقصور على الانواع المذكورة بقوله من الثناء
الى آخره **قال القاضي** وبيان وعد ووعيد
زاد لفظة بيان ليناسب قوله والتعبد بالامر
والنهي فان الوعد والوعيد ناظر الى الامر والنهي
والبيان الى التعبد كما لا يخفى **قال القاضي**
وتثنى في الصلوة ربما يقال انما سميت سبع المثاني
لتكرر الفاظها السبع وهي لله والرحمن والرحيم
واياك والصراط وعليهم وغير معنى فان لا
في معناه **قال صاحب الكشاف** والمثاني لانها تثنى

في كل ركعة **قيل** ان كلمة في بمعنى بحسب كما يقال في الشرع
كذا وفي اللغة كذا اي بحسبهما **اقول** يلزم اقحام كلمة
كل اذ يكفي ان يقال في ركعة اي بحسب ركعة اللهم الا
ان يراد بالكل الكل المجموعي لا الافرادي فالمعنى
بحسب مجموع الركعة من اجزاءها من القيام والركوع
والسجدتين **قال القاضي** وقد صح انها مكية لقوله تعالى
ولقد آتيناك سبعا **فيه** مبنى تمام هذا التعليل
على ان يكون آتيناك على الحقيقة وان يكون المراد
من القرآن العظيم ايضا سورة الفاتحة على طريقة
عطف احد الوصفين على الآخر والذي ذكره في سورة
الحجر مبني على اسقاط هذا الاحتمال عن حيز الاعتبار
حيث قال في عطف قوله تعالى والقرآن العظيم بعد ما
قال في تفسير سبع المثاني سبع آيات هي الفاتحة

وقيل سبع سور هي الطوال ان اريد بالسبع الآيات
والسور فمن عطف الكل على البعض والعام على الخاص
وان اريد به الاسباع فمن عطف احد الوصفين
على الآخر ولا يخفى ما بين البناءين من التدافع
قال القاضي وهي مكية بالنص يعني آية ولقد آتيناك
قالوا ثبت ذلك بما قاله ابن عباس واطلاق النص
عليه باعتبار ان كلام الصحابي في القرآن خصوصا
في حق النزول له حكم المرفوع قيل لا يلزم من كون
آية ولقد آتيناك مكية عدم كون سورة الفاتحة
مدنية لجواز نزولها بمكة بعد الفتح كما قيل سورة
البقرة كلها مدنية الا آية واحدة وهي قوله تعالى
واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فانها نزلت بمنى
في حجة الوداع ذكره القاشاني في تفسيره ويمكن

ان يجاب عنه بان ما ذكره القاشاني مبني على الغفول
عن مصطلح القوم في المكي والمدني وحملهما على
المعنيين اللغويين والمعنى الاصطلاحي مصرح به
في تفسير القرطبي والتفسير المسمى بالعيون وايضا
هذا استدلال في مقام خطابي لا دليل قطعي
يقطع الاحتمال عن خلافه فيكفي فيه قدر ما يفيد
الظن فلا يضر امثال هذا الاحتمال فيما هو المقصود
قال الشريف واختلفوا في البسملة فقال بعضهم
انها آية من كل سورة فهي في اوايل السور مائة
وثلث عشر آية من القرآن وهو قول سعيد بن جبير
والزهري وعليه الشافعي وقال الآخرون انها
ليست من القرآن اصلا وهو قول ابن مسعود
ومذهب مالك والمشهور من مذهب ابي حنيفة

قائله خطيب زاده

وابتاعه قيل عليه ان الفاضل الشريف صرح في هذا
الكتاب بان كون البسملة من القران في اوايل
السور مما اختلف فيه وصرح بان ابن مسعود
ومالك قالا بعدم كونها من القران وقال في
شرح المواقف في النبوات واما البسملة فالخلاف
فيها متحقق بلا شبهة الا انه في كونها اية من كل
سورة او كونها اية مفردة لا في كونها من القران
في اوايل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد
وهم ولا يخفى عليك ان بين كلاميه في الكتابين
تناقضا انتهى كلامه واقول في الجواب عنه بان مراده
في الشرح بيان الخلاف بين الشافعي في القول الجديد
كما صرح به فيه والمتأخرين من اصحاب ابي حنيفة كما
اشار اليه بقوله او كونه اية فردة انزلت مرة واحدة



حيث لم يقل كتبت والمعنى ان البسملة عند الشافعي
اية من الفاتحة ومن كل سورة مصدرة بها وعند
المتأخرين من الحنفية انها اية فردة من القران
لا من كل سورة مصدرة بها فمن قال ان الخلاف
بين ذلك الفريقين في كونها اية من القران او لا
فقد وهم لان الفريقين قد اتفقا على كونها منه
في اوايل السور فلا تناقض بين كلاميه قال القاضي
وهي اية من الفاتحة فان قيل الظاهر من تركيب
قول صاحب الكشاف من كل سورة الاشارة الى
القول القديم للشافعي وهو كون البسملة
جزءا من الفاتحة فقط وهو عطف ابن المبارك
على قراء مكة ليس بمرضي لان مذهبه ان البسملة
جزء من كل سورة مصدرة بها قلنا يحتمل ان يكون تركيب

ينتظم القولين بذكر الامر المشترك بينهما فيكون
العطف مرضيا واعلم انهم اختلفوا في كون البسملة
من القران على اقوال كثيرة والاحسن ما قاله
خاتمة القراء شمس الدين ابن الجزري في كتابه
النشر وهذه الاقوال ترجع الى النفي والاثبات
والذي نعتقده ان كلاهما صحيح وان كل ذلك
حق فيكون الاختلاف كاختلاف القراءة وهكذا
قال ابو شامة في كتاب البسملة يعني ان حكم البسملة
في ذلك حكم الحروف المختلف فيها بين القراء السبعة
فيكون قطعية النفي والاثبات معا قال صاحب الكشاف
وقالوا قد اثبتها السلف في المصحف مع توصيتهم
بتجريد القران فيه بحث وهو انه ان اريد باثبات
السلف اثبات البعض المعهود لا يلزم من اثباتهم

البسملة كونها من القران لانه لا يثبت بالشبهة
ومع اختلاف البعض تثبت الشبهة وان اريد به
الكل من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى زمان القايل او الى هذا الزمان فعلى تقدير
التسليم لا يفيد لان من انكر قرآنيتها قد اثبتها
في المصحف ح فمجرد الاثبات في المصحف لا يستلزم
كونها من القران بل قد يحتمل انه اثبتها فيه بطريق
الفصل بين السور والتبرك في الابتداء بها كما قلنا به
فلا يتم ما ذكره من الدليل بقي ههنا شيء آخر وهو
ان القاضي عبر عن هذا الوجه بقوله والاجماع
على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى ويرد عليه
ان الاجماع لا ينعقد ما دام المخالف مخالفا وفيه
خلاف ابن مسعود وهو صحابي ومالك وابو حنيفة

في المشهور فكيف يتم الاجماع في الصدر الاول
والثاني قال صاحب الكشاف وعن ابن عباس من تركها
فقد ترك مائة واربع عشر آية * قيل الظاهر ثلث عشر
لخلو البراءة عن التسمية قال عضد الدين في شرح
المختصر منشاء هذا الغفول عن قول ابن عباس في
شان البسملة سرق الشيطان من الناس آية انتهى
فلقد اصاب من قال في الجواب انه اعتقد وجودها
في البراءة الا ان تايد بسواله عثمان رضي الله عنه عن
ترك التسمية فيها غير تام لعدم الدلالة في مطلق
السوال عليه لان الظاهر منه الاستفسار لا الانكار
بقي في كلام عضد الدين شيء وهو ان موجب ذلك
الاعتقاد تجويز ان لا يكون جميع الايات المنزلة
الثابتة تلاوتها محفوظة مثبتة في ما بين دفتي المصاحف

ولا يخفى ما فيه من الفساد والله الهادي الى الرشاد
قال القاضي وذلك اولى من ان يضمر ابداء فيه بحث
وهو ان ابتائه بكلمة الاولى يدل على جواز
تقدير ابداء اذا كان الفعل المشروع فيه القراءة
وذلك مخالف لما ذكر في المفتاح في تفصيل
القراين المغنية عن ذكر الفعل وهو قوله ومنها
ان يكون هناك حرف اضافة فان حروف الاضافة
لوضعها على ان تقضي معاني الافعال الى الاسماء لا تنفك
عن الافعال الا ان دلالتها لا تتخطى الفعل المطلق
فاذا اريد تقييده احتيج الى دلالة اخرى ثم هي تتفاوت
فتارة يكون الشروع فيه كما اذا قلت عند الشروع
في القراءة بسم الله فانه يفيد ان المراد بسم الله
اقرأ انتهى كلامه وانت ترى ان هذا الكلام

يدل على تعين تقدير اقرأ اذا كان الشروع في القراءة
فمن اين جواز تقدير الفعل الآخر ويمكن ان يجاب عنه
الاولوية التي ذكرها القاضي من الحالات المقتضية
التي اعتبرها صاحب المفتاح للتعيين فان مدار الاقتضاء
على الاستحسان دون الوجوب فلا منافاة بينهما تأمل
قال صاحب الكشاف وانما كتبت للفصل بين السور
والتبرك بالابتداء بها وقال الشريف ان الباء ليست
بصلة للتبرك لان المتبرك به نفس التسمية لا
الابتداء بها وانما هي بيان للتبرك بالتسمية بان
يبتدأ فيه انه لا حاجة الى تقدير الكلام بان يبتدأ
في اداء هذا المعنى بل اذا جعلت الباء بمعنى في يصح
المعنى المقصود بها وهو انها انما كتبت للفصل و
التبرك بها في الابتداء قال القاضي في مباحث الحمد

والذم نقيض الحمد فيه بحث وهو ان الشريف
وساير شراح الكشاف قاطبة استدلوا به على كون
الحمد والمدح مترادفين عنده فان تم هذا الدليل
لزم التناقض بين كلامي القاضي حيث جعل اولا الحمد
خاصا والمدح عاما وعرفهما ثم ترى كيف اعترف
بكون الذم نقيض الحمد ويلزم منه ترادفهما وذلك
تناقض بقي ههنا بحث آخر وهو ان المراد من النقيض
ههنا ليس المعنى الاصطلاحي وهو ظاهر لمن له ادنى
تتبع بل الظاهر ان المراد منه مطلق التنافي وعلى
هذا لم لا يجوز ان يكون لشيء واحد امرين متنافيين
بل امور متنافية كالوجوب والامتناع والامكان وكذا
العناصر الاربعة كل واحد منها مناف للآخرين او
الثلثة فلا يلزم من كون الذم نقيضا للحمد ترادفهما

فلا يتم الدليل عليه **قال صاحب الكشاف** واشف القراءتين
قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة
للاعرابية التي هي اقوى بخلاف قراءة الحسن **وقال**
الشريف الحركة الاعرابية مع طريانها اقوى من الحركة
البنائية لان الاعرابية موضوعة لمعان مقصودة
يتميز بعضها عن بعض فالاخلال يؤدي الى التباس
المعاني **فيه بحث** وهو ان الحركة البنائية ايضا
في كلمة اللام مثلا موضوعة لمعنى مقصود في حالة الكسر
وهو التعين للامر او الجر المفيد للاختصاص وفي
حالة الفتح الابتداء فاذا تغيرت الحركة البنائية
تغير المعنى المقصود منها فيؤدي الى التباس المعنيين
ايضا فلا يتم ما ذكره **قال القاضي** والعالم اسم لما يعلم
غلب في ما يعلم به الصانع **فيه** ان كل ما يعلم به الغير

مما يعلم به الصانع تعالى اذ الصانع تعالى ليس مما
يعلم به الغير فلا حاجة الى التغليب بل لا وجه له
لما عرفت انه لا فرق بين ما يعلم به الغير وما يعلم به
الصانع من جهة الصدق وان افترقا من جهة
المفهوم ومدار التغليب على الاول كما لا يخفى **قال
القاضي** وقيل اسم لذوي العلم من الملائكة
والثقلين **فيه** ان التعميم للملائكة يأباه قوله تعالى
تبارك الذي نزل الفرقان ليكون للعالمين نذيرا
فان الانذار مخصوص بالثقلين ولهذا قال في تفسيره
للجن والانس وقال الازهري في التهذيب روى
عطاء بن السايب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله
تعالى رب العالمين قال رب الجن والانس وقال
قتادة رب الخلق اجمعين قال ابو منصور والدليل

على عبده ع

على صحته قول ابن عباس في قول الله تعالى تبارك الذي
نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا وليس
النبي صلى الله عليه وسلم نذيرا للبهائم ولا للملائكة
وهم كلهم خلق الله تعالى وانما بعث محمد صلى الله
عليه وسلم نذيرا للانس والجن الى هنا كلامه **قال
القاضي** وقرء ابو عمرو ملك وهو المختار فان قيل
اليس مذهب اهل السنة ان القراءة كلها توقيفية
قد قرءها النبي صلى الله عليه وسلم الا ان بعضها بلغ
حد التواتر وهو قراءة المشايخ السبعة وبعضها
لم يبلغه وهو القراءة الشاذة فعلى هذا لا يجوز الترجيح
بين القراءتين عند اهل السنة خصوصا بين القراءة المشايخ
السبعة فكيف قال وهو المختار قلنا نعم لكن لا بأس في ترجيح
بعض القراءة على بعض من جهة الفصاحة والبلاغة

وقد قالوا • كى شود تبت يدى • مانند يا ارض ابلعى •
قوله تعالى غير المغضوب عليهم **قال** في الكشاف وقرئ
بالنصب على الحال وهي قراءة رسول الله صلى الله عليه
وسلم **قال الفاضل** التفتازاني في حواشيه نسب
الى النبي عليه السلام اذ لم يتواتر بالطريق المنسوب
الى واحد من القراء السبعة والا فالكل قراءته
عليه السلام **فيه بحث** وهو ان اراد ان الكل
قراءته عليه السلام في زعم المص كما انه كذلك
في نفس الامر فهذا ينافي لما صرح به في تفسير
قوله تعالى قتل اولادهم شركائهم في شرح قول المص
و الذي حمله اي هذا عذر اشد من الجرم حيث
طعن في اسناد القراء السبعة ورواتهم و
زعم انهم انما يقرؤن من عند انفسهم ومن

عبارة المص يطعن تارة في تواتر القراءات السبع الى آخره
وآن اريد ان الكل قرأته عليه السلام في نفس
الامر وان لم يقل به المص فلا يناسب المقام
لان حق الكلام ان يحمل على وفق ما اعتقده القائل
ورضي به وبعد تحرير المقام فلنختم الكلام
بدعاء دولة من رفع رايات العلم والكمال بعد
انتكاسها وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها
فعادت رياض العلوم مخضرة الاطراف وصارت
حدايقها مزهرة الجوانب والاكناف وهو مولانا حضرت
السلطان الاعدل الاعظم والخاقان الافضل
الاكرم مالك رقاب الامم من طوايف الروم
والعرب والعجم ناشر العدل والاحسان على
الانام باسط الامن والامان في الايام المختص

من لدن حكيم عليم بفضل جسيم وخلق عظيم
ولطف عميم شعر شمل الورى الطافه وعمهم اعطافه
وصانهم اكنافه عن كل ما لا يرتضى الذي مكارمه لا تحصى
ومآثره لا تستقصى شعر مولا عطاياه سمت فوق المدى
وتباعدت عن رتبة الادراك الدر والدرى خافا جوده
فتحصنا في البحور والافلاك اللهم طول عمره
وخلد سلطانه وافض على العالمين بره واحسانه
وزد له بسطة في الفضل والندى وشيد
ملكه بجنود لا قبل لها وايده بمعقبات
من السموات العلى يحفظونه من بين
يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى و
عز به الحق والدين واقطع به دابر القوم
الكافرين واشف به غيظ صدور المؤمنين

واجعل له لسان صدق في الآخرين وارفع مكانه

يوم الدين في اعلا عليين آمين مجيب السائلين وهذا

دعاء لا يرد لانه صلاح لاصناف البرية شامل

والذي تحرر من الكلام وتكرر من المرام وتماسخ

للقلب الفاتر وخلج في الذهن القاصر حرره العبد

الحقير المعترف بالتقصير المفتقر الى الله الولي محمد بن

بن محمد الجمالي المدرس باحدى مدرسة من المدارس

الثمانية المبنية في دار الخلافة القسطنطينية

المحمية عن الآفات والبلية رفع الله غرف الجنان

بانيها وعمرها الى يوم القيام بدوام دولة وليها

ويرحم الله عبدا قال آمينا

آمين

بهذا اللسان يصدق في التحرير [illegible] ورفيع مكانه
[illegible] في اعلا عليين [illegible] وعد
[illegible] صلاح [illegible] الرتبة شامل
والذي [illegible] الكلام [illegible] وتاج
[illegible]
[illegible]
[illegible] المدارس
[illegible] القسطنطينية
[illegible] رفع الله [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه حمداً يبلغ الرضى والصلوة على نبيه
النبيه المصطفى وعلى آله الكرام واصحابه العظام
وبعد فلما ورد امر يوجب اجابته عقلا وفرض
طاعته نقلا من حضرة ذى عزة كعبة الجنان
بابه وغبطة الجنان جنابه رافع رايات
العلوم الدينية حين حان انتكاسها وعمر
اوان الشريعة اوان آن اندراسها انعم علينا
فاكثر انعامه واحسن الينا فاستوفى اتمامه
وما هو الا سيد سلاطين الافاق والخليفة
فى الارضين بالاستحقاق غياث الملهوفين
فى المشرقين عون الله تعالى من الخافقين
السلطان ابن السلطان سلطان بايزيد بن محمد
خان خلد الله خلافته العظمى وايد سلطنته
الكبرى لازال رقاب اعدائه مواطئ اقدام اوليائه
واجياد اضداده اغماد سيوف اجناده بالنظر
الى شبه علقت على تفسير بعض ايات الحج فوجهت
ركاب النظر شطر معانيها مقتصراً فى مواضع

الشبه ومبانيها واجلت الفكر فى تلك الشبه
ومافيها ليتجلى ما لها وما عليها مع ما يشغلنى عن
بذل الوسع فى حل عقدتها من كثرة مطالعة
الكتب ودراستها فاخذت فيها ما عند سائلها
ظنا واخطب بما لدى قائلها خبرا ووجدت
بعضها كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء
وكذى اورام يستسمن من نظر اليه نظر حمقاء
وبعضها كخلة لا يسمن من جوع ولا يغنى او
كثميلة لا يسقى زرعا ولا يغنى فصرفت
عنان التحرير نحو بيان معان يهدى الطريق
المستبين ويجدى ثلج الصدر وبرد اليقين
فيضمحل بها الشبه ويبهت عندها المفوه
معتصما بتوفيق من لا يخفى عليه خافيه وما
توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب
قال الله تبارك وتعالى واتموا الحج والعمرة
لله فان احصرتم فما استيسر من الهدى
ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن
كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية
من صيام او صدقة او نسك فاذا امنتم

فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فى الحج وسبعة
اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن
اهله حاضرى المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا
ان الله شديد العقاب ٤٤ الحج اشهر معلومات
فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا
جدال فى الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله
وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون
يا اولى الالباب ٤٤ ليس عليكم جناح ان
تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من
عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه
كما هديكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ٤٤
ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا
الله ان الله غفور رحيم ٤ فاذا قضيتم مناسككم
فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ٤
تمت كلمة ربك صدقا وعدلا قال المعترض
ذكر صاحب الكشاف فى معنى الاتمام وجوها
ومن جملتها قوله ان تخلصوهما للعبادة ولا تشوبوهما
بشئ من التجارة والاغراض الدنيوية اقول فيه

فيه بحث من وجهين الاول ان قيد لله يكون مستدركا
ح لانه اريد من الاتمام ما هو المراد منه الثانى
ان تفسير الاتمام بهذا المعنى مخالف لما يجئ
فى قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا
من ربكم من ان المراد بالفضل هو الربح بالتجارة
وهو مباح لهم فى ايام الحج كما روى عن ابن عمر
ان رجلا قال له انا قوم نكرى فى هذا الوجه
اى جهة الحج وطريقه وان قوما يزعمون ان لا
حج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه
وسلم عما سألت فلم يرد حتى نزل ليس عليكم
جناح فدعا به فقال انتم حجاج وعن عمر انه
قيل له هل كنتم تكرهون التجارة فقال وهل
كانت معايشنا الا من التجارة فى الحج انتهى
كلامه اقول ان المفهوم من هذا الوجه ان يكونا
خالصين للعبادة لا كونهما خالصين لوجه
الله ومن البين ان العبادة لا يلزم ان تكون
خالصة لله بل التحقيق ان الخلوص المذكور فى
هذا الوجه صفة لسفرهما لا لنفسهما كما

هو المعقول عند المتامل وعليه اطبقت المفسرون
قال القاضي في ايراد تلك الوجوه او ان يفرد
لكل منهما سفرا او يجردهما لا تشوبهما
بغرض دنيوي وقال الامام الرازي نقلا عن
الامام الغزالي التاسعة ان لا يكون هذا السفر
مشوبا بشيء من اغراض العاجلة كالتجارة و
غيرهما وقال محي السنة في معالم التنزيل وقال
سفين الثوري تمام اتمامهما ان تخرج من
اهلك لهما ولا تخرج لتجارة ولا لحاجة
والظاهر ان النقل معنى فح لا يكون قد
لله مستدركا اذ لا يفهم من الكلام ح ان تلك
العبادة لوجه الله ولعل الباحث توهم
ان معنى ان تخلصوهما للعبادة ان يجعلوهما
عبادة خالصة وزعم ان العبادة انما تكون
خالصة اذا كانت لوجه الله وكل واحد من الوهم
والزعم محل بحث واما حديث المخالفة بين هذا
الوجه وبين قوله تعالى ليس عليكم جناح ان
تبتغوا فضلا من ربكم فنقول ان هذا الوجه على

على ما نقله محي السنة لا يدل على خلوص زمانهما عن
التجارة بل على كون الخروج خالصا لهما وايضا
ان من ذهب الى هذا الوجه يحتمل ان يحمل قوله
تعالى ليس عليكم جناح على بعد الحج كما نقله
الامام عن ابي مسلم حيث قال قال والتقدير
فاتقوا في كل افعال الحج ثم بعد ذلك ليس
عليكم جناح الاية او يميل الى ما ينسب الى ابي
جعفر محمد بن علي الباقر من ان المراد بقوله
تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي
الانسان حال كونه حاجا اعمالا اخرى يكون
موجبا لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل
اعانة الضعيف واغاثة الملهوف وايضا
ان هؤلاء المفسرين لا تمامهما بتلك الوجوه
لا يلزمهم القول بوجوب الحج والعمرة
على الوجوه المذكورة بمجرد تفسيرهم ولهذا
لم ينقل ان يكون احرام الحاج من دويرة
اهله من واجبات الحج وكذلك افراد السفر
لكل منهما الا ان كلام العلامة لا يخلو
عن تامل لانه فسر الاتمام بالاتيان بهما

تامّين كاملين بمناسكهما وشرايطهما والمناسك
يشمل السنن ايضا فيدخل السنن فى كمال
الاتيان بهما كما صرح به محى السُنة والفاضل
الطيبى والمفهوم من كلامه ايضا حمل الامر
على الوجوب فيلزم الاتيان بالسنن ان يكون
واجبا وهو بط فتدبر قوله قال صاحب الكشاف
دل الدليل على نفى الوجوب فى العُمرة وهو ما
روى انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة
مثل الحج قال لا ولكن ان تعتمر خير لك
قال صاحب الكشف ان تاخر هذا الحديث
يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وان تقدم
فالكتاب ينسخه اقول فى الشق الثانى
نظر لان الحديث ربما يجعل قرينة لارادة
المعنى المجازى من الكتاب او تعيين
احد معنى المشترك منه وانما ينسخه اذا لم
يكن ان يراد من الكتاب ما اريد منه لا
بالحقيقة ولا بالمجاز انتهى كلامه اقول
ان ما فى الكشف ليس مما قاله صاحبه من
تلقاء نفسه بل هو مسطور فى تفسير صاحب

المحصول حيث قال لعل العمرة ما كانت
واجبة عندما ذكر الرسول عليه السلام
تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله تع
واتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب
وموافق لقواعد الاصول فى نسخ السُنة
بالكتاب والعمل بالاقوى او بالمتاخر
عند تعارض الدليلين واما ما قاله
التفتازانى وهذا انما يصح لو ثبت
سبق الحديث ليكون قرينة فان كان
مراده ان الخبر المعارض بكتاب
الله اذا تقدم كان قرينة صارفة البتة
لا يصح نسخه به فغليه البرهان دون
خرط القتاد وان كان المراد مجرد
صحة كونه قرينة على تقدير التقدم
مع جواز النسخ ايضا فيؤل الكلام
الى احتمال الصرف ولا يجدى نفعا
للحنفية هذا واما المعترض فالظ
انه حمل كلام الشارح على المعنى الاول

فعليه ما عليه من البيان ولو فازه لم
يفز بنجاة عن تهمة السرقة ثم قال
صاحب الكشف ويحتمل ان يراد الحديث
نفي مثلية العمرة للحج في الوجوب
لا نفي وجوبها مطلقا لانه فرق بين
الواجب باجماع مقطوع والواجب
بطريق ظني اقول هذا الكلام في غاية
البطلان لان انقسام الواجب الى
الواجب باجماع قطعي والواجب بطريق
ظني انما يكون بالنسبة الينا لا بالنسبة
الى النبي عم نعم لو كان ما روى عنه عم
كلام واحد من احاد الامة لامكن
ان يحمل ذلك الكلام على ما ذكره من
نفي المماثلة انتهى كلامه قال
صاحب الكشف وقوله عم لما قيل له العمرة
مثل الحج لا ولكن ان تعتمر خير لك معارض
لقوله عم الحج والعمرة فريضتان فانه
نص والاول يحتمل نفي المثلية فانه ركن

من اركان الدين واجب قطعا والعمرة لا يجب
وجوبه وان كنا لا نفرق بين الواجب
والفرض ولكن نفرق بين الواجب باجماع
مقطوع والواجب بطريق ظني مع اختلاف
فيه في الحكم لا في الاسم فقوله فانه ركن
من اركان الدين بيان للفرق بينهما من قبل
الشارح بانه ركن الدين واجب قطعا
بقوله تعالى وتقدس ولله على الناس
حج البيت والعمرة ليست كذلك فلما توجه
على الشارح انه لا فرق بين الفرض والواجب
عندكم فكيف نفرق بين الواجبين قال
وان كنا لا نفرق الخ هذا الكلام لا يتوقف
صحته الا على الفرق بين الواجبين عند
الرسول عليه السلام مطلقا لا على ان احدهما
ثابت باجماع مقطوع والاخر بدليل ظني
كما توهمه المعترض فقال ما قال وذا عين
بين البطلان ومن ادعاه فعليه البيان
وايضا يجوز ان يكون الفرق المفهوم من الحديث
بالنسبة الى الامة لانه نصب الشارع على

وجوبه حجة قطعية بخلاف العمرة فافترقا
في قوة الوجوب وحكمه نعم قوله ولكن
ان تعتمر خير لك يأبى الحمل على نفي المماثلة
لكنه لا ينفي الاحتمال بالكلية هذا **قوله**
قال صاحب الكشاف فان قلت قد روي
عن ابن عباس ان العمرة لقرينة الحج وعن
عمر ان رجلا قال له اني وجدت الحج
والعمرة مكتوبين علي اهللت بهما جميعا
فقال هديت لسنة نبيك وقد نظمت مع
الحج في الامر بالاتمام فكانت واجبة مثل
الحج قال الشارح التفتازاني ان في
هذا الكلام اشارة الى التمسك بوجوه ثلثة
في وجوب العمرة كما هو مذهب الشافعي
وكان الاولين الزاميان والا فقول
الصحابي ليس بحجة عند الشافعي وما ذكر
من جواب الاول ينفيه الرواية المشهورة
انها لقرينة في كتاب الله اقول فيه
بحث لان الرواية المشهورة لا تنفي الوجه
الثاني من وجهي الجواب وهو قوله وانهما

تقترنان في الذكر فليكن معنى لقرينة في كتاب
الله انها لقرينة فيه في الذكر لا في حكم
الوجوب فكان تكثير الوجوه في الجواب
لاختلاف الروايات ليكون كل منهما جوابا
لرواية مخصوصة انتهى كلامه **اقول** ان
المفهوم من الوجه الثاني انهما تقترنان
في ذكر الناس على ما فسره المص بقوله فيقال
حج فلان واعتمر والرواية المشهورة تنفيه
بلا شائبة شبهة واما ما توهم من انه فليكن
معنى لقرينة في كتاب الله تعالى انها
لقرينة فيه في الذكر لا في حكم الوجوب
ففيه حمل كلام مثل ابن العباس رضي الله عنه
على ما لا فائدة تحته بل توهم خلاف مذهبه
لان الرواية المشهورة على ما رواه البخاري
انها لقرينتها في كتاب الله واتموا الحج
والعمرة لله ومقارنتها في اتموا الحج والعمرة
في الذكر مما لا يخفى على الصبيان وفي حمل
الكلام عليه متجافيا عن المفهوم المتبادر وهو
ان العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب

الله تعالى كيف لا ومذهبه وجوب العمرة
ايهام ما يخالف مذهبه وبالجملة ان نفي
الرواية المشهورة للجواب الاول مما
لا تردد لعاقل فيه سيما على ما نقل الامام
الرازي في تفسيره حيث قال روي عن ابن
عباس انه قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها
في كتاب الله وعلى ما روي في معالم التنزيل
وروى عكرمة عن ابن عباس انه قال والله
ان العمرة لقرينة الحج في كتاب الله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله لان القسم يفيد
التاكيد والتاكيد يفيد نفي الانكار ومحل
الانكار اقتران انهما في الوجوب
لا في الذكر **قوله** ثم قال وفي جوابه الثالث
جمع بين الحقيقة والمجاز وبين معنيي المشترك
اقول يمكن دفع ذلك بتقدير اتموا في المعطوف
اعني قوله والعمرة اذ المذهب الصحيح جواز
تقدير العامل في المعطوف اذا كان المنسوب
متعددا نحو قام زيد وعمرو اي وقام عمرو انتهى
اقول هذا الجواب مشهور شايع كتبه مولانا

خسرو رحمه الله وقد يجاب عنه بانه خلاف
الظاهر لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا
ضرورة هنا على ان ظاهر عبارة الكشاف يقتضي
ان يكون الامر بهما امرا واحدا ثم بقي ههنا
شيء اخر وهو ان الشارح رحمه الله قد اختار
هذا التقدير في التلويح في تعارض القراتين
الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وارجلكم حيث قال والوجه انه في
القراتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد
بالمسح في الرجل هو الغسل فالمسح المعبر به عن
الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ
واحد ولم يلتفت اليه ههنا فما بال الشارح
انه اعتبره شيئا مرة ولم يعتبره اخرى فلك
ان تعتذر عنه بان اعتباره هناك لضرورة
دفع التعارض بين القراتين واما عدم اعتباره
هنا فلانه لا ضرورة لان معارضة الاحاديث
المذكورة لوجوب العمرة مدفوعة بالاحاديث
الدالة على وجوبها فلا ضرورة في صرف

الامر عن ظاهره اعنى الوجوب فى المعطوف
ليلتزم ذلك التقدير مع ان عبارة المص يأبى
تعدد الامر كما مر قوله قال صاحب
الكشاف واما حديث عمر فقد فسر الرجل
كونهما مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما
قال صاحب الكشف فعلى هذا لا يطابق
قوله هديت جوابا وانما يطابق اذا كان
الاهلال مسببا عن الكتب اقول منشأه
توهم ان اهللت تعليل لما سبقه فيكون
فضلة فى الكلام فلا يرجع الجواب اليه
فلا يطابق الجواب لكن هذا وهم باطل
لان المراد من قولهم الاستيناف يقع موقع
التعليل او التفسير ان مآل المعنى يرجع الى
احدهما ويفهم منه بطريق خطابى لا انه
مفهومه المطابقى حتى يكون فضلة فى
الكلام بل الكلام الاستينافى عمدة فى الكلام
ايضا يصح رجوع جواب المخاطب اليه
وان كان يفيد معنى التعليل او التفسير
بالنسبة الى ما قبله بحسب المعنى بطريق

بطريق خطابى وان اراد ان مطلق مسببية
الاهلال يصحح التطابق وسببيته يبطله
فذلك تحكم بحت كما لا يخفى على من له
سلامة الذوق انتهى كلامه اقول ان
المعترض لما اوجب على نفسه ان يعترض فى
كل محل دعت الضرورة الى حمل كلام الفضلاء
على ما لا يرتضيه عاقل فقال ما قال رجما
بالغيب والا فالفاضل الطيبى قد بين
وجه المطابقة وعدمها بقوله لان كون
الشروع فى الشئ يوجب الاتمام لا يقال
فيه انها طريقة النبى عليه السلام بل يقال
ذلك فى اداء المناسك والعبادات
وكذا القطب الرازى اورد هذا الوجه
فى شرحه قوله قال صاحب الكشاف
كانهم قصدوا بذلك اخراجها عن حكم
الحج قال الشارح التفتازانى يشعر بان
القراءة ليست بحسب الرواية والسماع
اقول معنى كلامهم كانهم قصدوا
بذلك القراءة واختيارها من بين الروايات

فاندفع ما يشعر به العبارة هذا ان قيل
ان غرض الشارح اعتراض على الكشاف
كما ذكر في مواضع عديدة من ان المص رحمه
نسب بعض القراءة الى الرأى فاعترض عليه
حتى قال وهذا مما يخشى منه الكفر
كما صرح به في سورة الانعام في شرح قوله
تعالى قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم
فان قيل ان مراد الشارح ليس باعتراض
على الكشاف بل اراد ان عبارته وان
كانت مشعرة بهذا المعنى لكنه ليس بمراد
فمرحبا بالوفاق انتهى كلامه اقول
لما كان المص متهما بما يشعر به ظاهر
عبارته وكان التقدير خلاف الظاهر قال
الشارح الفاضل يشعر بان القراءة الخ
ولا يهمه الحكم بان المشعر به مراد او
ليس بمراد اذ لا يتوقف صحة كلامه عليه
فلا وجه لترديد هذا المتردد بقي ههنا
شيء وهو ان قول المص كانهم قصدوا بذلك
اخراجها عن حكم الوجوب وان صح بالنسبة

الى الشعبي رحمه لكنه لا يكاد يصح في حق علي
رضه لان مذهبه وجوب العمرة على ما
نقله محي السنة فكيف يصح قصد الاخراج
على مذهبه كرم الله وجهه اللهم الا ان لا يقبل
ما في معالم التنزيل قوله قال صاحب
الكشاف او مرض يحوجه الى الحلق قال الشارح
قيد بهذا ليلائم المعطوف اقول لا يخفى
ان رعاية الملائمة ليست علة لتخصيص الحكم
العام فيها لاجلها بل وجهه ان ما قبل
هذا الكلام كان سوقا في بيان الحلق
فاقتضى ذلك تقييد المرض به لان ذلك
الكلام نوع تفصيل لما قبله كما ينبئ عنه
تصديره في قوله فمن بالفاء فافهم انتهى
اقول وبالله التوفيق ان المفهوم الا [illegible]
من كلام المفسرين ونظم الآية ان ق تعالى
ولا تحلقوا رؤسكم الاية مسوق
لبيان غاية الاحرام لا لبيان ان المحصر المحرم
لا يحلق راسه فانهم قالوا معنى قوله تعالى
فان احصرتم فما استيسر من الهدى

فان منعتم من المضي الى البيت وانتم محرمون بحج
او عمرة فعليكم ان اردتم التحلل ما استيسر
من الهدي فعلم من ذلك ان تحلل المحصر
المحرم لا بد له من الهدي غير انه لم يعلم
وقت التحلل الذي يكون بالحلق المنهي اليه
زمان الاحرام بل قد سبق الى الوهم ان
يصح حين وجد الهدي فبين بقوله تعالى
ولا تحلقوا رؤسكم الاية ان التحلل والحلق انما يصح
وقت بلوغ الهدي محله وذلك لان معنى
الاحرام وموجبه ومعنى التحلل وكونه
بالحلق كان معلوما للامة قبل نزول تلك
الاية ويدل عليه ما روي عن المسور بن مخرمة
في قصة الحديبية التي نزلت الاية فيها
حيث قال فلما فرغ من قصة الكتاب قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه
قوموا فانحروا ثم احلقوا فوالله ما قام
رجل منهم حتى قال ذلك ثلث مرات
فلما لم يقم منهم احد دخل على ام سلمة
فذكر لها ما لقي من الناس فقالت ام سلمة

يا نبي الله اتحب ذلك اخرج لا تكلم احدا منهم
كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك
فخرج فلم يكلم احدا منهم حتى فعل ذلك
نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما راوا ذلك
قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا
حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما رواه
محيي السنة فقول المعترض ان ما قبل الكلام
مسوق لبيان الحلق فاقتضى ذلك تقييد
المرض بما ذكر ان اراد انه مسوق لبيان
ان المحرم لا يحلق راسه حتى يتحقق الاقتضاء
ولو بمعنى الملاءمة فغير مسلم بل هو غفلة عن معنى
الاية ومع ذلك ان ما ذكره لا يجاوز حد
الملاءمة فيقع موقع ما يهرب عنه وان اراد
انه مسوق لبيان وقت الحلق فلا يتحقق
الاقتضاء المذكور كما لا يخفى على من له حظ
من اساليب الكلام بل وجه التقييد ما قاله
الشارح لانه لما قيل المرض بالاذى وهو
مقيد بان يكون من جهة الراس اقتضى البلاغة
تقييد المرض به اذ لا حسن في مقابلة المرض

المطلق بالاذى المقيد وهو ظاهر وايضا
قال بعض المفسرين ان هذه الاية غير مختصة
بالمحصر بل كلام مستانف وبه يشعر كلام محيي
السنة وقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم
خطاب للمحصرين فعلى هذا القول لا مساغ
لتوهم الاقتضاء المذكور اصلا ثم تقييد
المرض به لامر البلاغة لا ينافي عموم الحكم
بحسب الدلالة قوله قال صاحب الكشاف
فمن لم يجد الهدي فعليه صيام ثلثة ايام
في الحج اي في وقته وهو اشهره ما بين
الاحرامين احرام العمرة واحرام الحج
وهو مذهب ابي حنيفة رح قال الشارح
وظاهر العبارة يشعر بانه يجب عند ابي
حنيفة رح ان يكون ما قبل احرام الحج وليس
كذلك بل يجوز بعده بالاتفاق اقول
فكانه قصد بذلك تمام ظهور الخلاف
بين ابي حنيفة رح وبين الشافعي رح فبين
قوله وهو اشهره بقوله ما بين الاحرامين
والا فبعد احرام الحج يصح في وقتهما جمعا

انتهى كلامه اقول ان مذهب ابي حنيفة رح
عام من مذهب الشافعي رح يعني ان كل وقت
يصح الصيام فيه عند الشافعي يصح عند
ابي حنيفة رح بخلاف العكس فان بين الاحرامين
يصح عند ابي حنيفة ولا يصح عند الشافعي رح
والظاهر ان المعتذر اراد بيان تمام
ظهور الخلاف ببيان مادة الافتراق
ولكن هذا الغرض ينافي بيان الصحة فيما
بين الاحرامين عند ابي حنيفة رح ولا يتوقف
على ما يشعر بوجوب الصيام في ذلك
الوقت لكونه خلاف الواقع بل الظاهر
ان صاحب الكشاف وغيره تساهلوا
في هذا المعنى حيث يتبادروا الى بيان
مادة الافتراق ولم يحسنوا التحرير حقه
ولذا قال الشارح فظاهر عبارته قوله
قال صاحب الكشاف فاذا امنتم
الاحصار يعني فاذا لم تحصروا وكنتم
في حال امن وسعة قال صاحب الكشف
فيه ان الامن في مقابلة الخوف لغة وان

المناسب الواو بدل الفاء ح لانه لا يستعقب
الاحضار اذ ذاك بل هو منفصل لقوله واتقوا
الخ والعمى لله اقول الجواب عن الاول
ان الامن فى مقابلة الخوف مطلقا لا فى مقابلة خوف
العدو بخصوصه وههنا وقع الاحضار ايضا وقوله
يعنى فاذا لم يحصروا الخ بيان مآل المعنى فى مقابلة ما تقدم
ولم يرد ان معنى فاذا امنتم فاذا لم يحصروا
فالجواب عن الثانى ان ايراد الفاء
واختياره على الواو ايذان بان الحكم بالامن
الاحضار متاخر فى المرتبة عن بيان حكم
الاحضار وان كان كل منهما تفصيلا
ح لقوله واتموا الخ لان مرتبة بيان منع
الطريق مقدم على بيان كيفيته الخ وهذا مثل
قول امرئ القيس بسقط اللوى بين الدخول
فحومل بالفاء على ما هو الرواية المشهورة
فانه اورد الفاء موضع الواو اشارة الى
ادونية مرتبة لحومل من الدخول فافهم
فانه من غوامض اسرار البلاغة انتهى
كلامه اقول ان فى الجواب عن الاول

بحثا لان قوله وههنا وقع فى مقابلة خوف
الاحضار ليس بسديد لان الامن هنا
انما وقع فى مقابلة الاحضار لا فى مقابلة خوفه
وهو ظاهر بين لا سترة فيه واما ما يتوهم
من ان الاحضار ليس الا من جهة الخوف
فيكون مقابلة الامن به مقابلته بالخوف
ما لا فمما لا يلتفت اليه ايضا فان
الاحضار قد يكون من جهة نفس المرض
لا من خوفه واما الجواب عن الثانى
فيلوح ما فيه بما فى التلويح من قوله فاما
نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال
وقوله وقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت
جدالنا فذهب صاحب الكشف الى انه
فى المعنى الارادة اى اراد النداء و
اردت جدالنا فيتحقق التعقيب
وبعضهم ان مرتبة المفسر ان يكون بعد
المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فالتبعية
فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر
فى الرتبة قوله قال صاحب الكشاف ما

فايدة توقيت الحج بهذه الاشهر قلت
فايدته ان شيا من افعال الحج لا يصح الا
فيها قال الشارح التفتازاني قيل هذا
بيان على مذهب ابي حنيفة رح والمراد بالافعال
الاركان لكنه يشكل بطواف الزيارة
لانه من جملة اركان الحج وهو يصح في كل
واحد من ايام النحر وهو اليوم العاشر من
ذي الحجة والحادي عشر والثاني عشر هذا
نقل معنى كلامه اقول ويمكن ان يجاب
عنه بان يقال ان تنوين شيا لتعميم الانواع
لا لتعميم الافراد يعني ان كل نوع من انواع
افعال الحج لا يصح الا فيها وهذا يقتضي
ان يصح كل نوع لجميع افراده فيها لا في غيرها
ولا ينافي ذلك صحة وقوع فرد من نوع من
الانواع في غيرها لان التنكير اذا كان
لتعميم الانواع يكون الحكم فيه على الانواع
بجميع افراده ولا يكفي في الحكم على الانواع
ثبوت ذلك الحكم لفرد منه باعتبار وجود
النوع في ضمن ذلك الفرد لان ذلك تدقيق

نوع

فلسفي لا يعتبر في المحاورات ومتعارف
اللغة وذلك لا يخفى على من له دربة في
العلوم العربية بل الحكم على النوع في متعارف
اللغة انما يصح اذا كان ذلك الحكم صادقا
لجميع افراد ذلك النوع اي يصدق عليه
باعتبار تقدير وجوده في اي افراد كان
ويكون لازم النوع في اي فرد يوجد ومثل
ذلك يقال له حكم النوع فان كنت في
ريبة مما ذكرنا فانظر الى قولنا الله خلق
كل نوع من انواع الدابة على صفة نوع يمشي
على بطنه ونوع يمشي على رجلين ونوع على
اربع كيف تجد صحة الحكم منوطا على ثبوت
كل من تلك الاحكام الثلثة لكل فرد من
افراده ما يحكم عليه من تلك الانواع الثلثة
وكيف يخرج الكلام عن متعارف اللغة
اذا حكمت عليها بتلك الاحكام باعتبار
ثبوتها لفرد منها وهذا مما يعرفه الطبع
السليم والفهم المستقيم والى قولنا
كل نوع من انواع الحيوانات كان في سفينة

نوح كيف يجد الكلام سمحا قبيحا خارجا عن
قانون اللغة اللهم الا بتاويل من كل نوع من
انواع الحيوانات فاذا تمهد هذا فنقول
معنى كلام صاحب الكشاف ان كل نوع
من انواع افعال الحج لا يصح فى تلك
الاشهر المعلومات وهذا صحة وقوع
انواع الافعال فى تلك الاشهر والحصر
يتم بالاثبات والنفى وههنا كذلك
فان جميع انواع افعال الحج باعتبار وجوده
فى جميع افراده يصح ان يقع فيها بحيث يتم
امر الحج ولا يصح فى غيرها بهذه الحيثية لان
انواع افعال الحج الطواف والرمى والوقفة
والسعى وكل من تلك الانواع يصح وقوعه
فى وقت الحج باعتبار وجوده فى جميع الافراد
بحيث يتم به امر الحج لا فى غير وقت الحج
فان طواف الزيارة وان كان يمكن ان
يوجد فى الحادى عشر والثانى عشر لكن نوع
الطواف باعتبار جميع افراده لا يوجد
فيهما ولا ينتقض الحصر بطواف الزيارة

باعتبار صحة وقوعه فى الحادى عشر والثانى
عشر وعلى هذا استقام الكلام واتضح
المرام بلا احتياج الى تقييد الافعال
بالاركان كما لا يخفى على ارباب الانصاف
الذين يجتنبون عن طريقة الاعتساف لا على
الذين يهيمون فى وادى الضلال ولا
يعرفون من العلوم غير القيل والقال هذا
هو الجواب على مذهب ابى حنيفة واما
الجواب على مذهب الشافعى فالعهدة على
على الشفعوية انتهى كلامه اقول ان هذا
الجواب مجة غريبة يبدو منه عجيبة غير
عجيبة ومن جملتها ان تنوين شيا على تقدير
ان يكون للتنويع يكون المعنى ان نوعا من
انواع الشئ من افعال الحج لا يصح اه و
غايته سماجته لا يخفى على عاقل وقوله يعنى
ان كل نوع من انواع افعال الحج لا يصح لا يصح
تفسيرا لجعل التنوين للتنويع بل هو جعل
المنون اعنى الشئ بمعنى النوع وهو باطل

وايضا ان لفظ كل فى التقدير لا وجه له اصلا
فانه مستدرك بل هو مخل للغرض اذ السلب الكلى
مستفاد من وقوع النكرة فى سياق النفى لا من
لفظ الكل بل يتبادر منه رفع الايجاب الكلى وهو
بط ومنها ان قوله بل الحكم على النوع فى
متعارف اللغة انما يصح اذا كان ذلك الحكم
صادقا بجميع افراد ذلك النوع ليس بمستقيم لان
حاصله دعوى لزوم الايجاب الكلى فى قضية
حكم فيها لشىء على النوع فى متعارف اللغة وهى
دعوى مجردة لا يساعدها العقل وهو ظاهر
ولا النقل اذ لا اشارة اليها فى كلام ارباب
اللغة ولا يفهم من مواضع الاستعمال ايضا
قوله فانظر الى قولنا الله خلق كل نوع من انواع
الدابة على صفة نوع يمشى على بطنه الخ قلنا هذا
استدلال على كلى بمثال جزئى وذا غير مقبول
اذ يجوز ان يكون فى ذلك الجزئى خصوصية
مقتضية لذلك الحكم ولا يوجد تلك الخصوصية
فى غيره ففى المثال المذكور مثلا يفهم الكلية

من تنوين صفة اذ يستفاد منها الوحدة ونوع
يمشى الخ بيان لما تقدم فيفهم منه ان كل فرد
من نوع على تلك الصفة والا لزم ان لا يختلف
ذلك النوع على صفة واحدة فافهم ثم انظر
ان الحكم على النوع يصدق بمجرد تحققه فى بعض
افراده لانه اذا قيل قد طبخ فى وليمة فلان
انواع النعم لا يعد كذبا فى العرف مع انه لا
يمكن ان يطبخ جميع تلك الانواع وكذا اذا
قيل يوجد فى الحديقة السلطانية انواع
الفواكه صدق ولا يكذب ومنها ان قوله
لان ذلك تدقيق فلسفى لا يعتبر فى المحاورات
لا يجدى نفعا فان الذى نحن بصدده ليس
بخطابى بل هو مقام استدلالى لا تعلق له
بالمحاورات وهو ظاهر وارباب العربية
يفرقون بين المقامين قال صاحب المفتاح
اذا كان المقام خطابيا مثل المومن غر كريم
والمنافق خب لئيم حمل المعرف باللام مفردا
كان او جمعا على الاستغراق لعلة ايهام ان

القصد الى فرد دون آخر مع تحقق الحقيقة
فهما يعود الى ترجيح احد المتساويين واذا
كان الاستدلال الينا حمل على اقل ما يحتمل وهو
الواحد في المفرد والعدد الزائد على الاثنين
لواحد في الجمع فلا يوجب في مثل حصل الدرهم
الا واحداً وفي مثل حصل الدراهم الا ثلثة
وستقف على هذا في نوع الاستدلال اذا
انتهينا اليه باذن الله تعالى ومنها
ان قوله لان انواع افعال الحج الطواف
والرمي والوقفة والسعي الخ يدل على ان النفا
للجواب بارادة الاركان من الافعال
كما قاله القطب الرازي لورود النقض
بطواف الزيارة الى الجواب اخر عن حل
الشبهة لكنه قد وقع فيما هرب عنه
لانه يعود الاشكال بالحلق والرمي ايضاً
ومنها ان ما يقوله وان فرض صحته بجميع
مقدماته لا يجدي نفعا لان بحث الفاضل
التفتازاني انما يتعلق بجواب القطب

بارادة الاركان من افعال الحج يعني ان هذا
الجواب لا يقطع مادة الاشكال لورود
النقض بطواف الزيارة ايضا وان حاصل
ما ذكره هذا المجيب ترك الجواب بارادة
الاركان الخ فكيف يكون جوابا عن ذلك
البحث كما ذكر زعمه حيث قال ويمكن ان
يجاب عنه وانما اطلنا الكلام فيه
ليظهر ان الهائم في وادي الضلالة من
هوه قوله قال صاحب الكشاف اسم الجمع
يشترك فيه ما وراء الواحد قال القطب
الرازي لان معنى الجمع ضم شيء الى شيء وهو
متحقق في الاثنين واذا جاز ان يطلق
الجمع على الاثنين فبالاولى جواز اطلاقه
على الاثنين وبعض الثالث اقول هذا
غلط نشاء من اشتباه المفهوم بما صدق
عليه فان ما ذكره معنى لفظ الجمع المركب
من ج م ع لا ما يصدق عليه من صيغ الجمع
فان معناها ضم شيء يصدق عليه مفردها

الحشى كذلك فكيف يكون بعض الثالث
الذى لايصدق عليه المفرد من تلك الاشياء
حتى يكون من المضمومات فعلى هذا لا
يصح ان يطلق صيغ الجمع على الاثنين و
على بعض الثالث بحسب الوضع اللهم الا
ان يطلق بطريق التجوز وعلى هذا لا يصح
قول التفتازانى منذ الى المذهب المرجوح
فى اقل الجمع لانه لا وجه لصحة هذا الاطلاق
على هذا المذهب المرجوح ايضا لما ذكرنا
فالحق فى هذا المقام ما اختاره صاحب
الكشف من ان هذا التجوز فى الجمع بحسب
صيغته لا اطلاق بحسب الحقيقة والتوجيه
الثانى بيان تجوز اخر فيه ايضا بحسب
عروض الهيئة لا فى الهيئة نفسها
اذ المعنى المجازى معروض للثلثه اعنى
شوال وذى القعده وعشر ذى الحجة
واليه اشار التفتازانى بقوله اطلقت
على الثلثه المجازيه فافهم فان التمييز

بين هذين التجوزين دقيق انتهى كلامه
اقول ان من نظر الى الجواب المذكور فى
الكشاف اولا يتبادر الى الاعتراض عليه
بان هذا الجواب لا يحسم مادة السوال
لان اسم الجمع انما ينتظم ما يصدق عليه
واحده وبعض الشهر لا يصدق عليه
الشهر حقيقة الا ان المفهم من كلامهم
ان من قال بان اقل ما يطلق عليه الجمع
حقيقة اثنان اكتفى فى اطلاق صيغة الجمع
على شئ بتحقق معنى الجماعة فيه قال محيى
السنة وقيل الاثنان فما فوقهما جماعة
لان معنى الجمع ضم شئ الى شئ فاذا جاز
ان يسمى الاثنان جماعة جاز ان يسمى
الاثنان وبعض الثالث جماعة والفاضل
الطيبى اورد هذا القول جوابا عما قاله
صاحب الفرائد من ان قول العلامة
مخالف للعقل والنقل فعلم منه ان ما يقتضيه

وما فى الكشف والسعدية وتفسير القاضى
وشرح المفتاح لا يخلو عن نوع اشعار به
واما ما قاله القطب الرازى لفظ الجمع
مشترك بين الاثنين وما فوقهما لان معنى
الجمع ضم شئ الى شئ وهو متحقق فى الاثنين
وبعض الثالث فالظاهر ان ما له ما قاله
محى السنه من صحة اطلاق صيغة الجمع على كل جماعة
يعنى ان معنى الجماعة متحقق فى الاثنين
واذا جاز اطلاق صيغة الجمع عليه لكان
معنى الجماعة فبالاولى ان يطلق على الاثنين
وبعض من الثالث وبهذا التقرير يندفع
توهم اشتباه معنى الجمع فى اللغة بما صدق
عليه الجمع النحوى من الصيغة التى دلت على
احاد مقصودة بحروف مفردة بتغيرما عن
الفاضل الرازى ثم اعلم ان اكتفاءهم
بتحقق الجماعة فى اطلاق الجمع ليس على
اطلاقه بل لا بد ان يكون تلك الجماعة

بحيث يقصد بحروف ذلك الجمع الا ان الكلام
فى ان صحة هذا القصد هل يتوقف على
صدق مادة التركيب على كل من تلك الجماعة
كما هو الظ او لا بل يجوز ان يكون بعض من
تلك الجماعة بعد ما بلغت مبلغ الجمع
بعضا من مفرده يسرى فيه الحكم على كله ويعبر
عنه به فى العرف كالايام والشهور هذا
ثم ان قول المعترض فى بيان تجوز اخر ليس
بمستقيم لان التجوز فى معروض الهيئة
بحسب نفسها لا بحسب عروض الهيئة
لها **قوله** قال صاحب الكشاف وقيل
نزل بعض اشهر منزلة كلها كما يقال رايتك
سنة كذا او على عهد فلان ولعل العهد
عشرون سنة او اكثر وانما رايته فى
ساعة منها **اقول** وجه جمع الشراح كلامه
بان هذا من قبيل اسم الكل على الجزء فح لا
يرد عليه ان الامر ليس كذلك فى قولنا
سنة كذا او على عهد كذا لان السنة
والعهد مستعملان فى معناهما لا فى ساعة

من سنة او عهد ثم الحق ان الشراح لم
يفهموا كلام الكشاف لان مراده من قوله
سوال الح انما اعتبر وقوع افعال الحج في عشر
ذي الحجه ووقوعا في كله فجعله ذلك ايضا
لهذا الاعتبار من اشهر الحج لان ذلك
من متعارف اللغة كما يجعل السنة كلها
او العهد كله وقت الرويه باعتبار وقوع
الروية في جزء منها بلا ارتكاب المجاز
بل هو بحسب متعارف اللغه فجعل ذو الحجه
من اشهر الحج مع ان ظرف الحج منها ليس
الا العشر فكانه قيل وقت الحج ثلثه
اشهر اعني شوال وذا القعده وذا الحجه
لان افعال الحج تقع فيها إمّا في اي جزء منها
كما في الاولين او في بعض جزء كما في
الثالث وجعل الشي ظرف الشي باعتبار
وقوعه في جزء منه مكانا كان او زمانا
شايع في متعارف اللغه ومن ههنا خرج
وجه وجيه للمالك في جعله تمام ذي الحجة
وقت الحج بلا احتمال تكلفه المص فيكون

فيكون النزاع بينه وبين الامامين لفظيا
فانه جعل من وقت الحج تمام ذي الحجّة
بناء على هذا التنزيل المذكور والامامان
اعتبرا ظرف الافعال ومعياره حقيقه
وهو العشر او التسع مع ليلة العاشر
انتهى كلامه اقول هذا الكلام من سقطات
الاوهام لانّ حاصله انّ ذا الحجة جعل
من اشهر الحج حيث وقع افعال الحج
في بعض جزئه كما يجعل السنه كلها وقت
الرويه باعتبار وقوع الرّوية في جزء منها
فكانه قيل وقت الحج ثلثه اشهر
اعني الشوال وذا القعده وذا الحجّة
وهو بمراحل عما قصد العلامة ببيانه
لانّ مراده ليس بيان وجه اطلاق الحج
على الاشهر الثلثه بل مراده بيان طريق
اطلاق لفظ الاشهر على الشهرين وبعض
من الثالث اذ هو اللازم مما قال به
الامامان الاعظمان على ما لا يشتبه

على عاقل نظر الى ما فى الكشاف من قوله
والاشهر المعلومات سوال وذو
القعده وعشر ذى الحجة عند ابى حنيفة
الخ وقوله فان قلت ما فايدة توقيت
الحج بهذه الاشهر قلت فايدته ان
شيأ من افعال الحج لا يصح الا فيها
الخ بل كلام عامة المفسرين والفقهاء
ينادى ما قلناه فان قيل ان معنى والاشهر
المعلومات شوال وذو القعدة
وعشر ذى الحجة ان الظرف المعيار
لصحة افعال من تلك الاشهر شوال
وذو القعده وعشر ذى الحجة قلنا
هذا ليس بتوجيه بل هو هدم قديم وتأسيس
حدث على ان قوله وعند مالك تمام ذى الحجة
كله يأباه كل اباء فجرأة المعترض على نسبة
عدم الفهم الى هؤلاء الفضلاء الذين
لم يأت الزمان بمثلهم بهذه المرتبة
من البيان شناعة عظيمة الا انها من

من دأب القديم فلا كلام معه واما ما قيل
من ان قولنا رأيتك سنة كذا ليس من قبيل
اطلاق اسم الكل على جزئه لان المراد من
لفظ سنة كذا تمام السنة لا جزء منها
فليس بصحيح بل هو غفلة عما تقرر فى الاصول
من ان الفعل المنسوب الى الظرف الزمان
بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون
الظرف معيارا له غير زايد عليه
مثل صمت الشهر فاذا امتد الفعل امتد
الظرف فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف
فح لا يصح حمل الظرف الممتد على معناه الحقيقى
بل يجب ان يكون مجازا عن جزء منه لا يعتبر
فى العرف ممتدا اهدا اقدر وكن على بصيرة
قوله قال صاحب الكشاف لان العرفة
لا يعرف فى اسماء الاجناس قال القطب
الرازى وانما قيد بالاجناس لان العرفة
تعرف من الاعلام فان عرفة علم لهذا المكان
المخصوص كما ان عرفات علم له اقول

فيه بحث فان عرفة كما انها علم لهذا المكان
المخصوص فهو اسم ايضا لليوم التاسع
من ذى الحجه لان يوم عرفه ونحو عرفه
شايع فى الكتب بل هو مذكور فى الكشاف
فى هذا المبحث حيث قال والافضل ان
يصوم يوم التروية وعرفه وعن محى السنه
انه سمى اليوم التاسع بعرفه لان ابراهيم
عليه السلام عرف تاويل رؤياه فيه و
على هذا انعرف عرفه من اسماء الاجناس فى
غير جمع عارف فلا وجه لتخصيص الاسما
بما قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات الخ
انتهى كلامه اقول حاصل ما قاله اعتراض
على الشيخ العلامة الزمخشرى فى متن اللغه
بشيوع يوم عرفه وعرفه فى كلام المصنفين
فانظر اليه كيف يجد ما فيه وما عليه
ثم الظاهر ان اسم ذلك اليوم يوم
عرفه لا عرفه مجردا عن اليوم كشهر
رمضان قال الامام الرازى اعلم ان اليوم

الثامن من ذى الحجة يسمى يوم التروية
والتاسع منه يسمى يوم عرفة وفى الكافى
لان هذا اليوم مسمى بانه يوم عرفه
وفى الصحاح هذا يوم عرفة وفى الدستور
يوم عرفة معروف وكذا فى ساير كتب اللغة
واما قول محى السنة انه سمى اليوم التاسع
بعرفة فهو لا يقوم حجة على خلاف ما اختاره
الشيخ الزمخشرى لانه يحتمل ان يكون على
مبنى لم يرتضيه ويحتمل ان يكون على حذف
اليوم اذ المقصود بيان المناسبة بين
لفظة عرفة واليوم التاسع قوله قال الله
تبارك وتعالى فاذا افضتم من عرفات
قال صاحب الكشاف وفيه دليل وجوب
الوقوف بعرفة لان الافاضة لا يكون
الا بعده قال الشارح التفتازانى
فى بيان الدلالة ذكر الافاضة بكلمة اذا
الدالة على القطع فهو فى حكم الشرع الوجوب
كانه قال الافاضة واجبة عليكم ثم انها

يقتضى سابقة الكون والاستقرار بعرفة
ليكون مبدؤها منها وهو معنى الوقوف
بها اقول فيه بحث لانه يجوز ان
يعرض صفة الوجوب بالافاضة بعد
بعد الاستقرار بعرفة فلا يكون الوقوف
بها واجبا لانه لا يتوقف عليه الواجب
المطلق انتهى كلامه اقول ان هذا الوهم
باطل لان مبناه احد الامرين تقييد
وجوب الافاضة بالحضور بعرفة او
تخصيص خطاب فاذا افضتم من عرفات
بالحاضرين فيها وقت نزول تلك الاية
وكل منهما بط اما الاول فلانه لا دلالة
فى الكلام على ذلك التقييد اصلا فيكون
ساقطا عن درجة الاعتبار قطعا واما
الثانى فلان ذلك التخصيص مما لا
يقول به عاقل بل هو يعم من يجب عليه
الحج الى انقراض العالم وهو ظاهر واما
ما يقال من ان الافاضة انما يتوقف

على الحضور بعرفة لا على الاستقرار
فيه اذ يجوز الحضور على وجه المرور
فيكفى به جوابا ما فى الكافى ومن اجتاز
بعرفات نايما او مغميا عليه او لا يعلم
انها عرفات جاز عن الوقوف
لان تادى الوقوف بحصوله فى الموقف
وقت الوقوف وقد وجد ولا يبعد ان
يتادى ركن العبادة من النايم والمغمى
عليه كركن الصوم وهو الامساك بعد
النية يتادى منهما وهذا لانه عليه
السلام قال من وقف بعرفة فقد تم
حجه علق تمام الحج المطلق الوقوف
سواء وجد عن قصد او لا عن قصد و
المختار لا يخلو عن قليل وقفة انتهى
كلامه ولك ان تقول ان قولنا
سرت من موضع كذا يقتضى سكونا ما فى

ذلك الموضع فى متعارف اللغة والا
لايكون ابتداء السير من ذلك الموضع
ثم ان فى بيان الشارح الفاضل
لدلالة الاية على وجوب الوقوف
بعرفة بحثا لان قوله وهو فى حكم الشرع
الوجوب ممنوع كيف لا فان قوله تعالى
فاذا امنتم لايدل على وجوب الامن
شرعا وكذا اذا طلقتم النساء و
فى التنزيل كثير من ذلك بل الظاهر
انه ان استفاد الوجوب منها انما
يستفاد الوجوب العقلى لاستحالة
الكذب على الله تعالى لا
الوجوب الشرعى والله
اعلم بالصواب
واليه المرجع
والماب
تم

[illegible] المجلد محررات
[illegible] بدار السلطنه
[illegible] من انواع البليه
ساقها سائق القدر الى سلك ملك العبد
العاصي المرتكب باصناف المعاصي عبد الكريم
بن علي عفا عنهما رب العرش العلي



ان اولى ما يجري به الاقلام • في اول كل كتاب وكلام
اسم الله العلي العلام • وحمد الملك المستعان ذي الانعام •
فالحمد لله الذي ايد اركان الدين والدول • بالملوك
والسلاطين • وشيد بنيان الخزي والخجل • في افنية
افئدة اعداء الدين الجاحدين • باعلاء اعلام عساكر
المسلمين • والقاء الوية اجناد الكفرة المعاندين •
واحكام احكام الدين • واثبات اصول شجرة الايمان
واليقين • في قلوب الموحدين • ورفع فروعها

الى العليين وبعد فان السلطان بن السلطان سلطان
بايزيد خان • ثامن آل عثمان • ابده الله تعالى عمره
ودولته على مر الدهور والازمان • لما قدم من
الجهاد • بعد ما فتح جما من الحصون والبلاد •
وقهر اعداء الدين • سيما الافرنج اللعين •
خدمته بقصيدة حاكية عن بعض ما جرى هناك من
الحرب والجدال • والسبي والقتال • وبقطعة
في تاريخ فتح المثون • الذي صير قلوب الكفرة
كالاتون • وبنبذ من النتايج الفكرية • من العلوم
العقلية • ما سنح للخاطر الفاتر • والذهن العاجز
القاصر • في اثناء المذاكرة مع الاخوان • في ذلك

الزمان • فهو دام واجب الاذعان • من جناب
السلطان • على موالي الزمان • المدرسين في المدارس
الثمان • شكر الله سعي بانيها • لم يكن في البلاد ثانيها
بان يطالعوا ويكتبوا الجوبة لتلك الكلمات • ملجاءات
قرائحهم من المحو والاثبات • فابوا اكثرهم عن الامتثال
وسلكوا في التعلل الى طريق الاحتيال • ولم يسعفهم
الامر به وما عفا • وان بذلوا الوسع في الاستعفا
فاضطروا الى الالتزام • وبدلوا الاحجام بالاقدام •
لكن ما اتوا بما يشفي عليلا • وان مكثوا عليه طويلا
فامتاز التبر من التراب • والقشر من اللباب • وانكشف
جلية حالهم • وسبر غور عقولهم بمقالهم • فلما

فلما

فلما تشبثوا بكل حشيش كالغريق • وجب علي بسبب التسبب
احاطته عن الطريق • اذ كان جل غرضي في الاصل جذب صبع
المحصلين • بارشادهم الى سبيل التصرف والتعيين واقتصرت
على ما يتعلق بالمقام • واعرضت عما يجيء به لمجرد تطويل الكلام
فاردت ان اقص هذه القصة واعرض تلك القضية • على
من امتاز عنده اقدار العلماء • كما امتاز نفسه النفيس • و
ذاته الشريف من بين الامراء والوزراء • لم ير من الامراء
الماضية من يدانيه • ولا يرى من الوزراء الآتية ثانيه
في احتواء انواع الكرامات الانسية • واحتياز اصناف الكمالات
القدسية • مرجع زمرة اصحاب الكمال رفيع جنابه • و
ملجاء الضعفاء وارباب الحاجات منيع بابه بيت

له همة تعلو على كل همة • كما تدل على البدر النجوم الدراريا
وصان عن الفحشاء نفسا كريمة • ابت همة الا العلى والمعاليا
الا وهو المشهور فى الافاق • فى جميع محاسن الاداب والاخلاق
سيما فى عموم الايادى ووفور الادراك القوى • والرأى الصايب
والتدبير الجلى البهى الذكى الزكى • سمى اسد الله الولى • على باشا
برّه الله تعالى ما شاء • من عظام وزراء السلطان بن السلطان
سلطان بايزيد بن سلطان محمد خان • اللهم احفظهما عن طوارق
الحدثان وضاعف سعادتهما على مر الدهور والازمان •
وخلد خيام دولتهما مضروبة فى ساحة البقاء والثبات
ومصونة عن البتات والشتات • الى انقراض اطناب
العصور • وانتقاض اوتاد الدهور • وانقباض

خيام

خيام السنين والشهور • لما فاق على ساير اقرانه • بل وعلى
جميع ابناء زمانه • بالتحلى بانواع المحاسن والفضايل •
والتخلى عن جميع القبايح والرذايل • وكان انوار الدولة
لامعة من افق اماله • واثار السعادة سلطعة من انتظام
افعاله ولحواله • بناء على ما قيل اتحاف الملوك احدى
الدولتين اما نعمة نايلة فى العاجل • او معرفة نافعة
فى الاجل • وشفعته ببعض من النصايح الجندية النافعة
فى الامور الملكية • فان الملوك وان كانوا اكثر فطانة
من ساير الناس • واذكى فراسة من اياس لحوج الناس الى
الارشاد فى الافعال • وذلك لقلة التجارب وكثرة الاشتغال
فعلى الله توكلنا • وفي ايراد ما اردنا شرعنا •

حمدا لمن تنزه عن وصمة الشجون ●
سبحان من تقدس عن ريبة المنون

اما الى نبيك نهدي تحية ●
وآله اجمعين الى يوم يبعثون

شكرا على توالي عوالي نعاله ●
من نعمة تعم على كل من يكون

لاسيما السلامة بالامن والامان ●
في ساحة الحضور بريا عن الريون

في يمن درر دولت تاج الخلافت آل ●
منسوب الى دودين دوني مجاهدون

فخر الملوك حضرت سلطان ابايزيد ●
بن محمد بن مراد خان الاكرمون

وهو الذي يصيب احباؤه المنى ●
وهو الذي يصاب اعاديه بالمنون

وهو الذي شبيهه لم يره الروات ●
وهو الذي قرينه لم يقرن القرون

وهو الذي بمثله لم يسمح الزمان ●
وهو الذي نظيره لم ينظر العيون

وهو الذي حسان عوالي خصاله ●
لم يدر بالعقول ولم تحوها الظنون

وهو الذي غمام عطاياه في الورى
لم يبق في البرية جرزا من الايون
يا احسن الخلايق خلقا وخلقة
يا اعدل الخلايف في السر والعلن
يا جامع الفضايل يا مانع الردى
يا حاوي الخصايل يا حايز الفنون
يا حافظ البلاد ويا دافع الفساد
يا سالك السداد ويا مالك المنون
يا حامي العباد ويا ماحي العناد
يا ماضي الجهاد ويا فاتح الحصون
يا واحد الزمان ويا ملجا الامان

يا صاحب القران ويا قاهر القرون
يا من كما تنعم من قهره النسود
من لطفه تنال الى العزة العزون
اعليت دين احمد فوق العلى كما
اعلنت من شواهده ما كان في الكمون
املات بالمهابة قلب العدى لما
املات بالمفازة اجياف من يخون
ما طاف طيف فتح حصين بالهم
فضلا عن الحصون ولا سيما المتون
حصن اذا اطلعت عليه حسبته
ان رص من قلوب عصاة مع الزيون

أو جابه ثمود من الصخرة الصفا
أو سد إسكندر أو قانه القيون

في سمكها جوا سقفه تنطح السماك
في عمقها خنادقه تطعن البيون

في اشتمال صعب بروج كأنها
مجموعة تضمن جمعا من المتون

حصن وإن أهم ملوكا رياضها
ما أسمعت قرونه قط في القرون

لكن لما عزمت عليه بهمة
من خالص الطوية بالفيلق الطحون

في العدد كالرمال وفي السعي كالنمال
أسد لدى القتال على صورة المرون

كالنار في الصعود وكالماء في النزول
في التنقل كالفلك وكالأرض في السكون

خلوا في يسير زمان كأنهم
طاروا إليه أو سطوا فيه بالهتون

ساروا على رفيع جدار كراكب
في ما من الطريق على البازل الأمون

لا ترى لدى القتال أناسا بكثرة
لا يحصرن عدهم الألف أو مئون

من النجا إليه قديما وحادثا
قد حققوا تداخل الأجسام في الأيون

لما كفى الغزاة محاربهم غنيا
يهدي الى السعير ملاعين خائنون

تدابطن العداوة من سمع قمعهم
من يظهر البطانة من باطن البطون

لو عادنا عداك عدوا واجمعوا
لن يقدروا الخلاف والافرنج هم سنون

يا غوث من اصاب من الدهر عاهة
ارحم لمن حواه شجون من الشجون

قد كنت في مكان عوان اجارة
اضطرني الخروج مع الضيق في الديون

لم يبق في فؤادي حضور لانها
لا راحة القرار ولا ساحة السكون

فالدار كالتقوع بكيسي مع انني
في كثرة العيال احاطت بي الديون

يا اكرم المكارم يا اعدل الملوك
يا اصلح الخلايف يا مصلح الشؤن

اصلح بشان شاغل شكران نعمة
يشكوا الى نداك من الفقر والتلون

احفظ الهي عمس عن نسمة الفنا
ما هبت الشمال وغنت بها الغصون

صن من ارع اعن رقعة جدلنا
من يين صاد و قاف الف لام و ميم نون

مَادَامَ سَارَ سُرَّ بِفَتْحٍ وَنُصْرَةٍ ●

مَادَامَ قَرَّ قَرَّ بِهِ قُرَّةُ العُيُونْ ●

لَا أَبْعَدَ الْمَمَالِكَ عَنْ ظِلِّكَ الظَّلِيلْ ●

يَا مَنْ تَكُونُ دَوْلَتُنَا أَيْنَ مَا تَكُونْ ●

تاريخ الحصن المفتوح والفتح المفروح

حِصْنُ الْمُتُونِ إِذَا نُفَتِّحَ	مِنْ لُطْفِ وَهَّابِ الْمِنَحْ
فِي يُمْنِ سُلْطَانٍ عَلَى	كُلِّ الْمُلُوكِ قَدْ رَجَحْ
فِي جَمِيعِ أَوْصَافِ الْعُلَى	وَامْتَازَ فَضْلًا وَاتَّضَحْ
مِنْ فَتْحِهِ أَهْلُ الْهُدَى	قَدْ طَارَ قَلْبًا بِالْفَرَحْ
يَدْعُونَ فِي تَارِيخِهِ	ازْدَادَ عُمْرًا مَنْ فَتَحْ

وبعد فان السلطان الاعظم ● والخاقان الاعدل

الافخم ● لما تشرف بقدومه الشريف دعاء خير مقدم
بعد ما اكمل امر الجهاد ● وفتح الحصون والبلاد ●
واتم اعلاء كلمة الله العليا ● ودين نبينا المصطفى صلعم
واصحابه البررة الكرام ● استقللت في اتحاف هذه
البضاعة المزجاة ● لكونه في غاية الدرجات ● في
التحلي بالفضايل والكمالات ● واقتحمت ان اعد من
زمرة اهل هذه الصناعة ● اذ لا يخلو مجردها عن البشاعة
اردت ان الحق اليه مما خطر بالبال الكليل بالبلبال ● و
المبتلى بتشتت الاحوال ● من حوادث الزمان ● وطوارق
الحدثان ● في اثناء المذاكرة بالاذكياء الطالبين ●
وتقرر بعد المباحثة باهالي المحصلين ● مع رجاء

ان يكون متشرفا بالتفاته الشريف • ومتعلقا بامره
المبرم المنيف • ليكون باعثا لتحريك سلسلة تحصيل
العلم والكمال • وتدبير تداول القيل والقال • بني
اماثل الامثال • فان العلم يؤخذ من افواه الرجال •
وان مقتضى تمدن الانسان • التعاون في كل شان •
اللهم انا نعوذ بك من ان نكون ممن يتكلم ثم يندم •
او يكتب ثم يكتم • ونسئلك العصمة والسداد • في كل
ما يجري على اللسان والفؤاد • وهذا اوان الشروع
في المراد • متحرزا عن تكثير السواد • واسراف الطرس
والمداد **قال** في المواقف العلة الناقصة متقدمة
على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة

عنه واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها مقدم
فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها
عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه
نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية نفسها
من حيث الذات ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها
اي عن تقدمها مع انضمام امرين اخرين اليها **اقول** قد
قرر هذا النظر الشارح الفاضل وارتضاه مع انه مخالف
لقاعدتين مقبولتين عند احدهما ان كل مورد قسمة
لا بد ان يتقيد بوحدة معتبرة في اقسامه والا لم ينحصر قسمة
ابدا لان مجموع القسمين يكون قسما ثالثا وقد حقق من
القاعدة في موضعه فاذا قسمنا العلة الداخلة الى المادة

والصورة وقلنا العلة الداخلة اما مادة او صورة فعلى
مقتضى تلك القاعدة لابد ان نعتبر الوحدة فى هذا القسم
ايضا ونقول العلة الداخلة الواحدة اما مادة او صورة
ليخرج مجموع المادة والصورة بقيد الوحدة وهذا
يقتضى صدقها عليه بدون قيد الوحدة وكذا اذا
قسمنا العلة المتقدمة الى المادة والصورة والفاعل
والغاية يجب على مقتضى هذه القاعدة ان يصدق
العلة المتقدمة على كل اثنين وثلثة وعلى الاربعة
ايضا حتى يحتاج لاخراجها عن المقسم الى اعتبار قيد
الوحدة لئلا يبطل الحصر فى الاربعة وعلى مقتضى هذا
القول اى كون مجموع المادة والصورة عين المعلول

يكون المجموع خارجا عنها بلا اعتبار قيد الوحدة ههنا
فينتقض القاعدة الكلية الثانية ان المهية المركبة مجعولة
على معنى انها كما يحتاج الى الفاعل فى الوجود يحتاج اليه
ايضا فى انضمام الاجزاء بعضها الى بعض وهذا الاحتياج
الذاتى لا يتصور فى البسيط والمفهوم من هذا الكلام
ان المادة والصورة انما يكونان عين الماهية المركبة التى
هى المعلول بعد ضم الفاعل احديهما الى الاخرى فيجوز
ان يكون مجموع المادة والصورة قبل ضم الفاعل احديهما
الى الاخرى بل مع امرين اخرين اعنى الفاعل والغاية
ايضا مقدما على ذلك المجموع الذى ضم احديهما الى الاخرى
وكان عين المعلول لايقال لا يضرنا المخالفة للقاعدة

لكن الجواب عنه بان مجموع المادة والصورة [illegible]
بقيد الوحدة انما هو مادة شىء [illegible]
المادة شىء وصورة [illegible]
اذا تم على التنزل
فافهم

اى يجمع جميع العلل الا يجمع الفاعل وكذا
الامور الاربعة او بمجموع ما [illegible]
عليه [illegible]
[illegible]

الاولى لانها منقوضة بما قد قيل انما يحتاج الى اعتبار لاخراج

مجموع القسمين اذا كان المجموع داخلا فى المقسم ولم يندرج

فى احد القسمين اما اذا كان المجموع داخلا ايضا فى احد

القسمين كما اذا قسم العدد الى الزوج والفرد او قسم الموجود

الى الواجب والممكن فان المجموع المركب من الزوج والفرد

يكون فردا بلا ريب فلا يكون قسما ثالثا وكذا المركب من

الممكن والواجب يكون ممكنا لاحتياج الكل باحتياج جزئه

او لم يكن داخلا فى المقسم ايضا بل فى مقابله كما اذا قسم

المعنى المفرد الى الكلى والجزئي او قسمت الكلمة الى الاسم

والفعل والحرف وكذا كل مقسم اعتبر فى مفهومه الوحدة

فلا حاجة الى اعتبار قيد الوحدة لاجل الاخراج لحصوله

بدونه لانا نقول حاصل السؤال بيان المخالفة بين الكلامين

ولا بهما فيه تصحيح واحد منهما اصلا على ان القاعدة المذكورة

مثبتة بلا شائبة شبهة والاوليان من النقوض المذكورة

مدفوعتان بان المجموع المركب من الزوج والفرد كالاربعة

والثلثة مثلا قبل ان ينضم احديهما الى الاخرى ويكون

المجموع سبعة يصدق عليهما العدد بمعنى العددين لا

يصدق الزوج بمعنى الزوجين والفردين وفايدة اعتبار

قيد الوحدة اخراجهما عن المقسم مع صدق الطبيعة

من حيث هى عليهما بدون اعتبار الوحدة كما لا يخفى

وكذا الحال المركب من الممكن والواجب فانه يصدق على ذلك

الاثنين الموجود بمعنى الموجودين ولا يصدق الممكن

بمعنى الممكنين نعم يصدق الممكن عليهما بعد اعتبار الوحدة
بينهما وسراية احتياج الجزء الى الكل واما قبل هذا فلا وفايدة
قيد الوحدة اخراجهما لا الاخراج ما اعتبر فيه الوحدة وكذا
الاخر ان اندفع عنا بتمهيد مقدمة وهى ان كل طبيعة من
حيث هي هي وان كان قد اعتبر في مفهوم الوحدة كالكلمة
مثلا او كانت الوحدة عين مفهومها لا واحدة ولا كثيرة
فكما يصدق على كل فرد منها يصدق على الاثنين والثلثة
وما فوقها ايضا ولا يمتنع صدقها على افرادها المتعددة
ما لم يعتبر وحدة عارضة عليها منافية لكثرتها كما لا
ينافي صدقها على فرد واحد منها الا اعتبار كثرة عارضة
عليها فيصدق طبيعة الكلمة الكلية على مجموع الاثنين

من الاسم والفعل والحرف مثلا وعلى مجموع الثلثة منها ايضا
غايته ان يكون بمعنى كلمتين او كلمات واما لا يصدق عليها
اذا اعتبرت وحدة عارضة عليها لانها ليست بكلمة واحدة
واما انهما ليسا بكلمة بلا اعتبار وحدة عارضة عليها فكلا
لانهما كلمتان ولا شك ان التثنية تتضمن مفهوم مفردها
وكذا الحال في المفرد المنقسم الى الكلي والجزئي على التفصيل
المذكور وفي العلة الداخلة المنقسمة الى المادة والصورة
لان طبيعة العلة الداخلة لما صدقت على كل واحد منهما
بلا اعتبار قيد الوحدة وجب ان يصدق عليهما ايضا مع
الكثرة غايته ان يكون بمعنى العلتين الداخلتين ولا
يصدق عليهما المادة ولا الصورة لا بالوحدة ولا بالكثرة

اى يصدق الطبيعة حال اتصافها بالاثنينية
لانها لا تخلو عن الوحدة والكثرة فى نفس الامر
وان كان لا وحدة ولا كثرة فيها لا بمعنى انه يكون
معها الاثنينية منه

فانها لا يتصور تركيبه فضلا عن فرد [illegible]
[illegible]
[illegible]

اى بمعنى ما دتين او صورتين حتى يحتاج لاخراج مجموعهما

عن المقسم الى اعتبار قيد الوحدة لئلا يبطل الحصر وبما قررنا

ظهر لك ان كل علة ناقصة كانت او تامة داخلة فيها

المادة والصورة اولا يجب ان يتقدم على المعلول وان يتوقف

المعلول عليها ولا يمكن ان يكون علة عين معلولها

اصلا فلا يكون اطلاق العلة عليها اصطلاحا اخر كما

توهم ويحصل جواب اخر عن السؤال المورد على مسلك

صاحب التلويحات فى اثبات الواجب تعالى بان جميع الممكنات

المتسلسلة من حيث هى جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى

هى غيره فله علة موجودة وهى لا يكون نفسه لكن الجميع

اذ العلة متقدمة على المعلول ولا جزئه اذ علة الكل علة

لكل جزء ويلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله من انه ان

اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه

قولك العلة متقدمة قلنا لا نم ذلك فى العلة التامة

فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه ولا يلزم من

تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء

متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية

وان اردت بها الفاعل فلم لا يجوز ان يكون جزؤه قولك

لانه علة لكل جزء قلنا م اه بان نختار الشق الاول وندفع

المنع المذكور بما تقرر وفيه مندوحة عن مؤنة دفع ما

اورد على الجواب باختيار الشق الثانى من الترديد من انه

ان اريد بالعلة الفاعل لا نم على تقدير كون علة الكل

بان فساد ما اورد على تقدم العلة المركبة
من المادة والصورة

جزا منه لزوم كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله اذ يحتمل
ان يكون علة ما قبل المعلول الاخير ويكون علة ايضا
ما قبل ما قبله ايضا وهلم جرا الى غير النهاية فلا يلزم
ان يكون واحد من العلل علة لنفسه ولا لعلله ولا استناد
كل واحد من احاد السلسلة الى علة الكل او الى ما صدر
عنها ولا الترجيح من غير مرجح لان ما قبل المعلول الاخير
يحصل للسلسلة اولا وما عدا بالواسطة فهو راجح على ما عداه
بل اللازم كون علة كل علة داخلة فيها وبعضا منها ولا
استحالة فيه وهذا مشهور للسيد السمرقندي وارد
على ذلك المسلك وعلى ما بعده من المسالك مقبول عند
افاضل المتأخرين الى يومنا هذا سوى الفاضل الشريف

المحقق

المحقق لكن اذا دقق النظر بعين الانصاف وحقق غرض
المستدل مبريا عن الاعتساف يظهر ان التدليل بري عن
هذا الشين وان الاعتراض المذكور ساقط من البين
وذلك لان السلسلة المفروضة كما كان يحتمل ان يعدم
بعدم بعض اجزائه مع وجود بعض اخر منها كذلك كان
يحتمل ان يعدم بعدم جميع اجزائه بان لا يوجد شيء منها
اصلا وفرض سلسلة منها اعني فرض كون كل واحد من
الاحاد معللا باخر منها انما يسد العدم المحتمل للكل
بعدم ذلك الجزء لا العدم المحتمل بعدمه وعدم جميع
ما فوقه من العلل المفروضة بالكلية بان لا يوجد علة
ولا معلول اصلا وظاهر انه من جملة محتملات عدم الكل

جواب عن شبهة المشهور [illegible] عند اكثر الافاضل

وأنّ الكل لابدّ له من علّة يسدّ جميع انحاء عدمه وأنّ ما يسدّ
جميع انحاء عدمه يجب ان يسدّ ذلك العدم ايضا وما يسدّ
ذلك العدم يجب ان يسدّ عدم كل واحد منها لانّه داخل في
ذلك العدم وما يسدّ عدم كل واحد منها يجب ان يكون وجوده
مقدما على وجود كل واحد من الاجزاء وان كانت غير
متناهية ولا شيء من الاجزاء وان كان ما قبل المعلول الاخير
او ما قبل ما قبله الى غير النهاية عقدّم على كل واحد من الاجزاء
اذ ليس هناك جزء لم يكن قبله جزء آخر فلو كان علة الكل جزءا
منه اي جزء كان يلزم ان يكون علّة لنفسه ولعلله بلا ريب
هذا لخوي البرهان ومعناه وقد نال المص والشارح الى
مغزاه وهو حق صحيح وصدق صريح والحق احق ان يتبع

والصدق حقيق لان يستمع ثمّ انّ ههنا منعا آخر على اصل
الدليل قد قرّره النحرير التفتازاني ايضا وتبعه على القوشجي
وغيره وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل
الاحاد وانّما يلزم ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الاحاد المعلّلة كل واحد منها بعلّته قولكم انها ممكن مجرد
عبارة بل هي ممكنات محقق كل منها بعلّته فمن اين يلزم الافتقار
الى علّة وهذا كما لعشرة من الرجال لا يفتقر الى علّة غير علل
الاحاد انتهى واذا تحققت ما تلوناه تيسّر لك الخلاص عنه
وعن المنع السابق اذا ورد على المسالك الباقية ايضا وذلك
لانّه لما دل الدليل على انّ الكل نفسه وان بعضا من اجزاء
اي جزء كان لا يصلح ان يوجبه اذ لا يسدّ عدمه بالكلية تبيّن

هذا عين السؤال المنقول عند الافاضل
التحرير التفتازاني والعلامة القوشجي رحمهما

والصدق

بطلان الفرض المذكور على تقدير ان لا يكون للكل وجود غير
وجودات الاجزاء اما بانتهاء السلسلة الى الخارج عنه او بان
لا تتسلسل بل يستند الكل ابتداء اليه ولا يمكننا اثبات وجود
او امكان او احتياج مغايرة لوجودات الاجزاء وامكاناتها
واحتياجاتها ثم الظاهر ان الفاضل الشريف المحقق انما لم
يتعرض لهذا المنع لاندفاعه بتحقيق الدليل ولا يتوهمن
ان هذا ارجاع لهذا المسلك الذى اعتبر فيه حال وجود
المعلول بالقياس الى علته اعنى وجوب وجوده منها الى
المسلك الرابع الذى اعتبر فيه حال عدمه بالقياس اليها
اعنى عدمه منها لان ما ذكر للبيان والاستظهار لا يكون
عين ما لوحظ فيه **قال** فى المواقف لو قام وجود الواجب

بمهيته لاحتاج الى علة فاعلية يتقدم ماهيته على وجوده
بالوجود وهو محال واجيب بان العلة متقدمة واما بالوجود
فممنوع فان التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم المهية الممكنة
على وجودها وايضا فالاجزاء مقومة للمهية والمقوم يتقدم
ضرورة وليس بالوجود لانا نجزم بذلك وان قطعنا النظر
عن الوجود لا يقال هو تقدمه عليها بالوجود لكن لا
باعتبار حصول الوجود الخ اقول فى توجيه هذا السؤال
على قانون المناظرة ضرب اشكال لان قوله فان التقدم
قد يكون بغير الوجود الخ سند للمنع كما هو الظاهر وقوله
كتقدم المهية الخ مثال وكذا قوله وايضا فالاجزاء مقومة
الخ مثال آخر فيكون قوله لا يقال الخ كلاما على مثال السند

والكلام على المثال لا يسمع وكذا على السند فكيف يسمع الكلام
على احد مثالي السند وما قيل له في توجيهه من ان حاصل قوله
لا يقال الخ ان السند الثاني لا يصلح سندا للمنع المذكور وليس
مما يلتفت اليه لانه مبني على ان يكون كل من قوله كتقدم
المهية وقوله فالاجزاء مقومة الخ سند للمنع ويكون قوله
فان التقدم قد يكون بغير الوجود اعادة للمنع بعبارة اخرى
وليس كذلك لان اعادة منع كون تقدم الفاعل بالوجود
انما هو بان ليس تقدمه بالوجود او بان تقدمه بغير الوجود
لا ان مطلق التقدم قد يكون بغير الوجود فانه يكون سندا له
البتة ولئن سلمنا ان كل واحد منهما سند فالظ ان يكون اخص
ومن البين ان الكلام على السند الاخص لا يسمع اصلا ولو ابطاله

ثم ان هذا الكلام على السند انما يصح اذا كان السند اعم من المنع
كما صرح بعض الفضلاء والسر في ذلك ان السند ينبغي ان يكون
اخص من المنع او مساويا له حتى يستند المنع الاعم منه او المساوي
له عليه بناء على عدم انفكاك الاخص عن الاعم او المساوي
عن المساوي الاخر واما اذا كان السند اعم من المنع فلا يصح
اذ لا يصح اسناد تحقق الاخص على تحقق الاعم لاحتمال تحققه
بخاص اخر فلذلك يتجه من المعلل ان يقول انه لا يصلح سندا
على معنى انه لا يؤيد المنع لكونه اعم منه وان هذا الكلام
من المعلل لما كان يصح اذا كان السند اعم في نفس الامر لا يسمع
كلام من السائل عليه اصلا ولو ابطاله كما لا يسمع الكلام منه
اذا ابطل المعلل السند المساوي وكما لا يسمع من المعلل الكلام على السند

الاخص اصلا فيكون ح قول المص لانا نقول الاخراجا عن
التوجيه فلم يفد التوجيه المذكور شيئا فتدبر فى توجيه
وجيه جدا قال في المواقف الوجود زايد على الماهية
في الممكن لوجوه الاول ان الممكن من حيث هو هو يقبل العدم
والا ارتفع الامكان ومع الوجود ناباه ولو كان الوجود عين الماهية
الممكنة او جزءها لم يكن كذلك بل كان يأبى العدم من حيث
هى هى ايضا واجيب عنه بانك ان اردت بقبولها العدم
انها تثبت خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع
اذ لا ثبوت لها فى العدم عندنا وان اردت بقبولها
بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته لان
الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية فقد

ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته
ولا بغير تلك الهوية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة
واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه بالعدم جاز
ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها قيل عليه
الموجود ضربان موجود لذاته لا لمعنى خارج عن ذاته
مقارن له فلا يتصور زوال وجوده كما ان الانسان لانه
انسان لذاته لا يتصور سلب الانسانية عنه وضرب موجود
لا لذاته بل لمعنى يقارنه وارد عليه من غيره فهو فى حد
ذاته قابل لسلب ذلك المعنى فهو ممكن ان يوجد وان لا
يوجد واما المعنى الذى يقارن ماهية غيره ويجعلها موجودا
فى الاعيان فقد تحقق فى موضعه ان ذلك المعنى وان كان

وجودا لغيره لكن لا يجوز ان يكون موجودا فى نفسه لا من
ذاته ولا لعارض من عوارضه فهو معدوم دايما فقوله
انه يقبل العدم ان اريد انه يوجد ثم يعدم كما هو الظاهر
فهو باطل بلا مرية وان اريد انه يقبل العدم فى الجملة ولا كلام
فيه وانما الكلام فى ان الشئ اذا وجد بوجود هو عين ذاته
فهو لا يكون قابلا للعدم اصلا ولم يوجد ما يتوهم نقضا له
اقول الظاهر ان منشاء عدم التفرقة بين كون الوجود
عين المهية وكون المهية عين الوجود وما قاله الاشعرى
هو الاول وما هو ضرب من الموجود الذى لا يقبل العدم
اصلا هو الثانى اذ من البين ان الاشعري لا ينكر لمهيات
الممكنات فى الهويات فلا يقول هويات الممكنات وجودات

محض غير قابلة للعدم وانما ينكر زيادة الوجود عليها ويقول
باتحاده بالمهية فى الهوية على ما صرح به المص هنا نعم
يمكن ايراد منع الحصر على الجواب بان المراد بقبول العدم كون
المهية الممكنة بحيث اذا نسب اليها الوجود ويكون كيفية
نسبتها التساوي لا الضرورة ولا شئ من الذاتيات
ما يكون كيفية نسبته الى ما هو ذاتى له التساوي فالوجود
اذا كان نفس المهية اوجزءها لم يكن كيفية نسبته الى المهية
التساوي كما ان نسبته المهية المأخوذة مع الوجود كذلك
فيرتفع الامكان ومراد المستدل ليس الا هذا المعنى ولا
يشفيه الجواب المذكور كما لا يخفى ثم ان ما ذكر فى الجواب
من ان كون الموجود قسمين قسم موجود بذاته وقسم موجود

بمعنى مقادن له وللاول لا يقبل العدم والثاني يقبله مذهب

الحكماء القائلين بان الوجود عين في الواجب وزايد في

الممكنات والاشاعرة ومنهم المصرح يوافقونهم في ذلك بل

يقولون ان وجود كل شيء هو عين ماهيته ففيه ان الكلام

في نفس المذهب واخذه مذهبا لا فيما يبنى عليه فاحالته

عليه لا يخلو عن مصادرة **قال** صاحب التجريد

واتحاد مفهوم نقيضه يعطي الشركة **اقول** التقرير المطابق

لهذه العبارة هو ان الوجود نقيضه واحد وما نقيضه

واحد فهو واحد فالوجود واحد وليس هذا استدلالا

ببطلان الحصر العقلي ولا بوحدة العدم ولا بهما معا كما

هو التقرير المشهور والا فالعبارة المناسبة بلا ولا انتقال

وتحقق الحصر العقلي بين الوجود والعدم يعطي الشركة وبالثاني

واتحاد مفهوم العدم يعطيها والتقرير المشهور هو ان العدم

واحد والحصر العقلي بينه وبين الوجود في قولنا الشيء اما

موجود او معدوم ثابت فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا

واحدا لبطل الحصر العقلي بينهما ثم منع وحدة العدم و

استدل عليه بحمل مطلق السلب على جميع السلوب ثم منع

تحقق الحصر العقلي بين الوجود والعدم المطلقين مستندا

الى جواز تحققه بين الخاصين دون المطلقين حتى يستلزم

تحققه وحدة الوجود المطلق المطلوبة واستدل على ثبوته

بين المطلقين بنفي ثبوته بين الخاصين بانا اذا قلنا الشيء

اما موجود بوجوده الخاص او معدوم بعدمه الخاص لم يجزم

العقل بالانحصار بل يطلب قسما اخر ورد بانه كيف لا يجزم
بالانحصار مع انه ترديد بين النفي والاثبات اذ لا معنى
للعدم الخاص الا سلب الوجود الخاص ولا واسطة بينهما كما
لا واسطة بين مطلقيهما هذا حاصل ما جرى بين الشارح
الاصفهاني والفاضل الشريف الجرجاني ثم اعترض على
التقرير المشهور بان اتحاد مفهوم العدم مستدرك في الدليل
اذ يتم المطلوب بدون ضمه بل يمكن ان يجعل دليلا براسه
اما الاول فلان ثبوت الحصر العقلي بين الوجود والعدم
في قولنا الشيء اما موجود او معدوم يدل على وحدة الوجود
اذ لو لم يستوعب قولنا اما موجود جميع الوجودات بل يبقى
شيء مما يطلق عليه اسم الوجود خارجا عنه ومن البين

انه ليس بداخل في العدم لبطل الحصر العقلي بلا ريب وكذا
حال العدم فقد ثبت وحدتهما معا بلا توقف احديهما على
الاخرى واجيب عنه بانه لو ترك مقدمة وحدة العدم
احتمل ان يكون العدم متعددا متباينا غير مشترك الا في
لفظ العدم ويكون الوجود ايضا كذلك فيكون لكل وجود
وجود رفع رفع غير مشترك الا في لفظة الرفع فيتحقق الحصر
العقلي بين كل وجود ورفعه فلا يستلزم تعدد الوجود بطلان
واعترض عليه بان الحصر العقلي بين كل وجود ورفعه انما
يتحقق اذا كان ذلك الوجود اخص من مطلق الوجود ويكون
رفعه مضافا الى ذلك الاخص حتى يكون اعم من الرفع المطلق
اعني رفع المطلق بان يستوعب جميع ما يتناوله مطلق العدم

وسائر الموجودات التي غير ذلك الوجود الذي هو دفعه بناء
على ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فذلك يقتضي اشتراك
الوجود المطلق واتحاده بين الجميع واما على تقدير تعدد
كل منهما وتباين معانيهما كما هو المفروض يكون كل وجود
مع عدم يقابله مختصين بمحل واحد كالتناهي واللاتناهي
في الكم والتبدل والاستقرار في الجسم والبداهة والنظرية
في العلم ونحوهما من المعنيين اللذين بينهما غاية الخلاف
ويختصان بمحل واحد فلا يكون الوجود ح اخص من مطلق
الوجود ولا العدم سلبا مضافا الى الوجود الخاص حتى
يكون اعم من مطلق السلب ويتحقق الحصر العقلي بينهما على
ما حققه الشريف الجرجاني فيكون قولنا الشيء اما موجود

واما معدوم اما ترديدا بين ما يختصان بشيء ويكون ما يختص
بغيره من معاني الوجود والعدم خارجا عنه او ترديدا بين
وجود يختص بشيء وعدم يختص باخر اذ لا يراد من اللفظ
المشترك عند الاستعمال الا معنى واحدا فلا يتحقق حصر عقلي
اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود والعدم متحدين فانه
يتحقق الحصر العقلي بينهما وبين خاصيهما ايضا كما حققه
الشريف فلا حاجة الى ضم مقدمة وحدة العدم لنفي تحقق الحصر
العقلي بين الخاصتين لاثباته بين المطلقين هذا ما قاله
الشارح القوشجي رحم ولا دخل فيه ولا تعرض لما قال الشريف
الجرجاني من بيان الحصر العقلي بين الخاصتين و بين مطلقيهما
لان مبناه كون نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم وهو انما يجري

ههنا بناء على ثبوت اتحاد العدم المطلق واشتراكه بين
العدمات الخاصة لا على عدمه وبينى هذا الكلام تعدد
العدمات وعدم اشتراكها فى مطلق العدم فقط وبما قررنا
ظهر فساد ما قيل لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم
اشتراكه معنى دفع وجود وجود ومعنى قولك الشئ اما موجود
او معدوم انما متصف بوجود خاص او بسلبه فمعنى العدم
الخاص ح سلب وجود خاص لا سلب الوجودات باسرها فالحصر
عقلى والقسم السلبى اعم من ان يكون موجودا بوجود اخر او غير
موجود اصلا اه لان مدار اشتراك العدم معنى بين العدمات
الخاصة المضافة الى وجود على تقدير وحدته او الى وجود
وجود على تقدير تعدده ايضا فان معنى العدم على تقدير

عدم اشتراكه معنى رفع رفع وجود او رفع رفع وجود وجود
لا رفع وجود وجود فانما هو معناه على تقدير تعدد الوجود و
وحدة العدم وكذا معنى قولك الشئ اما موجود او معدوم او
متصف بوجود خاص او بسلب خاص لا بسلب وجود خاص فان معنى
العدم الخاص ح ليس سلب وجود ولا سلب الوجودات بل سلب
خاص مقابل لوجود خاص كما فى الامثلة التى ذكرناها وكذا ما ال
ما قيل ان الشارح المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع
الوجودات كما هو المتبادر عند الاطلاق اه واما سيد المحققين
قدس سره فقد حمل العدم على دفع الوجود سواء كان خاصا
او مطلقا اه فانه فرق تحكمى لا مستند له اصلا ولا حاجة اليه
بما قلنا ان نظر بعين الانصاف وان ضا فان عين السخط

تبدى المساويا سنا وكذا حال ما قيل من انه ليس هذا استغناء
عن مقدمة وحدة العدم ولا اقتصار الدليل بل استعمال
مقدمة مكان اخرى يعنى اخذ المعدوم بمعنى يقابل جميع
الموجودات لانه قد ظهر لك مما مر فى تقرير الدليل انه لا حاجة
الى تعيين معنى المعدوم او الموجود اولا بل يكفى ان يقال
الحصر العقلى ثابت بين الوجود والعدم فى قولنا الشئ اما
موجود او معدوم وهو يقتضى ان يكون معنى كل واحد
منهما واحدا شاملا احدهما جميع الموجودات والاخر جميع
المعدومات والا لبطل ذلك الحصر اذ لا يتحقق له الا بين
الاثنين واما الثانى فبان يقال مفهوم العدم واحد وهو
نقيض للموجود فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان

الواحد نقيضا للمتعدد وهو باطل اذ التناقض لا يتحقق الا بين
اثنين والفاضل قد اشار اليه بقوله ولو سلم ان مفهوم العدم
واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لتم به المقصود و
لم يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر العقلى ضرورة ان رفع
المتعدد متعدد وقيل عليه ان اراد ان مجرد اتحاد مفهوم
العدم كاف فى المقصود من غير حاجة الى امر اخر فممنوع
وان اراد انه لو بدل مقدمة بطلان الحصر العقلى الى قولنا
ضرورة ان رفع المتعدد متعدد لكفى فمسلم لكن هذا من باب
تعيين الطريق وليس من باب المناظرة اقول الظاهر ان مراد
السائل الرد على الشريف الفاضل بان ما ذكره ليس اختصارا
للدليل بل وضع مقدمة رفع المتعدد متعدد مكان مقدمة

بطلان الحصر العقلی ولیس کذلک لان المقدمة المتروکة کانت
جزء الدلیل والمقدمة الموضوعة جزء دلیل الجزء اعنی الملازم
ولیس لحتیاج جزء الدلیل الی مقدمة احتیاجا للدلیل الی ضمها
ثم لا یخفی علیک ان المقدمة المبدلة بکان بطلان الحصر
العقلی لیس ضروریة رفع المتعدد متعدد بل قولنا العدم
نقیض الوجود علی ما مر فی التقریر السابق فلو اعترض به
لکان اوجه هذا ثم ان المولی الشهیر بخواجه زاده رحمه قد
اجاب عن ذلک بان الظاهر ان مراد الفاضل الشریف ان اتحاد
مفهوم العدم یدل دلالة ظاهرة علی المقصود الذی هو اتحاد
مفهوم الوجود بواسطة مقدمة ضروریة وهی ان رفع
المتعدد متعدد وتعیین الطریق انما لا یفید اذا کان المقصود

عدم ثبوت المطلوب واما اذا کان المقصود ان المطلوب یحصل
بطریق اسهل فلا حاجة لما ذکر فی اثبات المطلوب فهو کلام
مقبول الی انتهی کلامه اقول قد ظهر لک ما فیه بما قلنا
انه لا یناسب جوابا عما قاله السائل بل جوابه ما قلنا وانما
یناسب جوابا عما قلنا اذا صح دعوی اسهلیة مقدمة کون
العدم نقیضا للوجود من مقدمة الحصر العقلی ولیست
بظاهرة کما لا یخفی ثم قال المولی الشهیر بعلی القوشجی لا یقال
تحقق التناقض بین الوجود والعدم یکفی فی الدلیل بلا ضم وحدة
العدم الیه اذ لو تعدد العدم ایضا یکون الفساد افحش
لانه علی هذا التقدیر ان لم یکن مفهوم الوجود ایضا واحدا
لتحقق التناقض بین العدمات والوجودات وهذا افسد

من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات
المتعددة لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص
عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين
انتهى قد مر هنا تحقيقه وتمثيله فلا نعيده فان قلت كيف
يكون تحقق الحصر العقلي بين الوجود والعدم دليلا مستقلا
براسه على اشتراك الوجود من غير ضم مقدمة وحمل العدم
اليه فيترتب بطلان الحصر العقلي على تعددهما وعلى تعدد
اى واحد منهما فقط ولا يكون تحقق التناقض بينهما دليلا
بدون ضمها ولم يترتب بطلان التناقض على تعددهما بل على
تعدد احدهما مع وحدة الاخر ولم لم يتحقق الحصر العقلي
بين الوجودات المتعددة وعدماتها ولم يتحقق التناقض بينهما

حتى قال الفاضل هنا على تقدير تعدده يكون لكل وجود
خاص عدم خاص يقابله فلا يكون التناقض الا بين مفهومين
مع انه قال اولا على تقدير تعدد العدم كان بطلان الحصر العقلي
اظهر مع انهما يشتركان في الانحصار بين الاثنين وامتناع
الجمع والخلو وفي ضرورة التناقض بين شقيهما بذاته قلت
السر في ذلك ان الحصر العقلي قد اعتبر واخذ في قولنا الشيء
اما ان يكون موجودا او معدوما فانه مادة جزئية من مواد
التناقض اذ قد نظر فيه الى واحد في ذاته وقيس اليه النقيضان
وردد بينهما بخلاف تحقق التناقض بينهما فانه لم ينظر فيه
الى شيء يقاس اليه النقيضان حتى يتحقق تناقض واحد فاحتمل
على تقدير تعدد الوجود والعدم ان يتعدد التناقض الواقع

بينهما بان يرد شيء واحد بين وجود وعدم يخصان و يتحقق
تناقض واحد بينهما و يرد شيء اخر ايضا بين وجود وعدم اخرين
يخصان به ايضا ويتحقق تناقض اخر كذلك على ما اوضحناه
بالامثلة المذكورة وبما قررنا اندفع توهم الاضطراب
والاختلاف بين كلامي الفاضل القوشجي في الاستدلال بدون
مقدمة وحدة العدم وفي جعلها دليلا مستقلا حيث رد
في الاول تحقق الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص
على تقدير تعدد العدم بناء على كون معنى العدم منافيا
بجميع الوجودات وادعى في الثاني تحقق التناقض بينهما على
ذلك التقدير ايضا بناء على خلافه مع انهما متلازمان
لان الاول بناء على عدم تعدد الحصر العقلي لكونه معتبرا

في مادة جزئية اعني قولنا الشيء اما موجود او معدوم
بخلاف الثاني فانه بناء على احتمال تعدد التناقض المتحقق
بينهما اذ لم يعتبر بها تعدد وحدته من وحدة مادته او وحدة
احد طرفيه اعني العدم فاحتمل ان يكون كل واحد مما يطلق
عليه لفظا الوجود والعدم متعددا ويتحقق بين كل اثنين
منه تناقض فلا حاجة الى ما ارتكبه بعض الافاضل من
ان غرض الشارح منع لزوم تحقق التناقض بين اكثر من
مفهومين على تقدير تعدد العدم واسناده الى احتمال
ان يتحقق تناقضات كل منها بين امرين فقط لا تصحيح
كون الاعدام المتعددة نقايض للوجودات الخاصة على
انه لا يشفي عليلا اذ لو توجه منع المنع بهذا السند على من

استدل على استدراك مقدمة وحدة العدم ههنا قوله
على تقدير تعدد العدم ايضا تحقق التناقض بين العدميات
والوجودات لتوجه ايضا هناك على قوله في هذا البيان
ايضا بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر العقلي اظهر
فلا يحصل التفاوت بين الدليلين بان يستغني احدهما
عن ضم مقدمة وحدة العدم ويحتاج اليه الاخر فتدبر
والله الموفق • هذا نهاية ما اوردناه من الاسولة
وبداية ما اردنا ايراده على الاجوبة مقتصرا على ما في
بطلانه نوع من الخفا ومعرضا عما لا يشتبه فساده ولا يخفى
ريب ان المقصود من التقسيم ضبط الافراد المندرجة تحت
المقسم بضم قيود مخصصة اليه بحيث يحصل به مفهومات

خاصة

خاصة يضبط بعضها بعضا من تلك الافراد وبعضها
بعضا اخر منها الى ان لا يبقى فرد موجود او محتمل الوجود
خارجا عن تلك المفهومات الضابطة ثم ان فردين مثلا
من القسمين بدون ان ينضم احدهما الى الاخر لا شك انه
يصدق عليهما المقسم لانه طبيعة والطبيعة من حيث هي لا
واحدة ولا كثيرة ولا يصدق واحد من تلك المفهومات
عليهما لان احد الفردين وان كان تحته لكن الاخر ليس تحته
بل تحت قسيمه والا لتداخلت الاقسام وان اندرج مجموعهما
بعد الضم والجمع تحت واحد منهما كما في تقسيم العدد الى
الزوج والفرد ونحوه او كان خارجا عن المقسم ايضا كما في
تقسيم الكلمة الى اقسامها ونحوه فلا بد لاخراجهما عن المقسم

ليتم الحصر من اعتبار قيد وحدة تناسبه ان تخرجهما فقط
دون ما عداهما مما اندرج تحت قسم منه ثم ان تلك
المفهومات التي اديبها ضبط افراد المقسم ليس مما يراد
ضبطه في هذا التقسيم حتى تخل بالحصر خروج اثنين
منها فيحترز بقيد الوحدة عنه ولو سلم فالمناسب في
الاحتراز عنه ان يجعل الوحدة قيدا للقيود المخصصة
لا لنفس المقسم على انه يكفي في الاحتراز عنه في
التقسيمات كلها مطلق الوحدة من غير رعاية مناسبتها
لخصوصيات الاقسام اذ يخرجهما دون كل واحد منهما سواء
كانت الاقسام اجناسا او انواعا او غيرهما ويلزم ايضا
ان لا يوجد تقسيم الى الاجناس العالية ولا الى العرضيات

اصلا لان المقسم يكون جزءا من الاقسام البتة وبعد
اللتيا واللتي لا يغني شيئا في دفع المخالفة التي هي حاصل
السؤال لانه اذا وجد شيء غيرها هو عين المعلول يجب ان
يحترز عنه بقيد الوحدة لا بد ان يكون ذلك الشيء متعددا
وان يصدق عليه العلة الداخلة بدون قيد الوحدة فقد
تصور تقدمه على المعلول لتحقق الاثنينية التي استدل
بانتفائها على امتناع التقدم المستلزم لهما سواء كان ذلك
الشيء نوعيهما والمعلول شخصيهما او اريد به المفهوم وبما هو
عين المعلول ما صدق هو عليه او كان هو المجموع بمعنى
كل واحد والمعلول المجموع بمعنى الكل فلم يتم دعوى امتناع
تقدم العلة التامة التي وجدت فيها المادة والصورة

مقدما على ما صدق عليه او مجموع طبيعتهما على تشخصيهما
او المجموع بمعنى على المجموع بالمعنى الاخر يلزم تقدم الشئ
على نفسه ولا شك فى بطلانه فان قيل كيف يتصور التقدم
على المفهوم او كيف يتصور ذلك بين المجموعين المذكورين
مع ان التغاير بينهما اعتباري قلنا فكيف صدق العلية
عليه حتى احتيج للاحتراز عنه الى قيد الوحدة مع ان
العلية اخص من التقدم لان له اقساما اخر غير التقدم
بالعلية ثم ان هذا المجيب قد بنى جوابه على ان كل كلى
اريد تقسيمه يراد به مفهومه لا ما صدق هو عليه ويضم اليه
قيود مخصصة بجامعه فيكون التقسيم ذينك المفهومين
لا ما صدق عليه فاذا قسم كلى الى اثنين مثلا ولم يقيد بالوحدة

ممكن للعقل ان يضم كلا القيدين معا فيحصل قسم اخر سواء
كان فرده ممتنعا بديهي الامتناع اولا او ممكنا مغايرا لفرده
لفردى القسمين اولا اذ لا يمنع العقل عن الاعتبار المذكور
واحد منها انتهى فلينظر هل يقبله العقول او يرضى به من
يقول ان انحصار المفهوم فى الواجب والممتنع صحيح قطعا
ويحيل القسم الرابع اعنى ضروري الطرفين يضمحل بادنى
التفات من بديهة العقل ولا يخرجه ذلك عن كونه
حصرا عقليا له او حصرا مقطوعا به قيل فى دفع
المخالفة النظر للقاعدة التاني ان هذا ماخوذ مما
قال النصير الطوسى من ان علة المجموع هى الاجزاء باسرها
لان اعتبار ما يقع فيه التاليف بلا نظر الى التاليف غير اعتبار

مع التاليف وبما قاله الجلال الدوانى من ان المجموع قد يعتبر
منفردين وهما بهذا الاعتبار جزء من العلة متقدم على المعلول
بمرتبتين وقد يعتبر على النحو المعين للارتباطى الذى بها علة
فى الخارج فهو عين المعلول فى الخارج وان ما لهما الى
التغاير الاعتبارى وهو لا يفيد الا فى باب التعريف وان
العلية الخارجية وان كانت بين الشئ ونفسه نسبة
خارجية تقتضى مغايرة خارجية ولا يكفيها التغاير
الاعتبارى وان كان هما فى نفس الامر انتهى لا يخفى ان حاصل
القولين عين ما قله الشريف وارتضاه مما يراد من تلك
القاعدة فيكون السؤال مأخوذا من القولين لا مما قاله
الشريف تحكم وان تغاير الاعتبارى الذى لا يفيد الا فى باب

التعريف انما هو التغاير بالاجمال والتفصيل الذى مرجعه
الى تغاير التفاتى النفس لا التغاير فى نفس الملتفت وليس تغاير
المأخوذ بدون التاليف للمأخوذ معه من هذا القبيل وكذا
تغاير المأخوذين منفردين بلا ارتباط للمأخوذ مع الارتباط
المعين لان نفس الملتفت ههنا قد يكون نفس ذاتى المادة
والصورة فقط وقد يكون مع حالة ثانية لهما فى نفس
الامر وان لم يكن موجودة فى الخارج وداخلة فى ذات
المعلول لانها اثر مأخوذ من الفاعل كالوجود فتدبر
ثم ان بعضا من المجيبين بعدما اعترف بكون نوعى المادة
والصورة من العلل الناقصة دقق فى دفع المخالفة بين
القولين باعتبار قيد الوحدة فى كل مورد قسمة والقول بامتناع

تقدم العلة التامة المركبة من المادة والصورة لكون مجموعهما
عين المعلول بان قال ما يحتاج لاخراجه عن العلة الناقصة
الى قيد الوحدة انما هو نوعا المادة والصورة وما هو عين
المعلول قد حاكم بين فريقين متخالفين ذهب احدهما
الى ان مجموع المادة والصورة عين المعلول ومنهم
الشريف الفاضل وذهب الاخر الى انهما داخلتان في قوام
العلة التامة فقال لو كان كل اثنين او ثلثة او غيرهما
من العلل الناقصة لتعرض الشريف وعدهما حين عد
جميع محتملات العلة الناقصة فهذا استدلال في مطلب حكمي
عقلي على بطلان احد الرايين بعدم عد بعض من يخالفه
ولا يخفى حاله مع انه يحتمل ان يكون عدم عدة منهما بناء

على ان مجموعهما عين المعلول عنده او بناء على انه اورد
عد العلل الناقصة في صورة التقسيم واعتبر في مقسمه
قيد الوحدة بناء على وجوب اعتبار قيد الوحدة في كل منهم
عنده ايضا يلزم ان لا يتم كثير من الادلة المقبولة عنده
مثل ما قيل في اثبات الواجب علة جميع الممكنات اما نفسه
او داخلة فيه او خارج فاذا ابطل الاولان تعين الثالث
فثبت الواجب لان الموجود الخارج عن جميع الممكنات
ليس الا الواجب فلو لم يكن كل اثنين او ثلثة او نحوهما
داخلا في الجميع بل خارجا عنه لم يثبت الواجب بمجرد
ثبوت الخارج ولذا حال ما قيل في اثبات وجود الكلي
الطبيعي وعلى بطلان التسلسل في القيود فالحاصل لان

الحيوان جزء الحيوان الذى مع القيود الغير المتناهية
و يمتنع ان يكون معه شيء من القيود اذ يحتمل ان لا
يكون معه شيء من القيود بل يكون اثنين او ثلثة او
نحوهما لانها ليست بداخلة فى القيود على هذا التدقيق
وكذا يلزم ان لا يكون سورتان مثل الزهراوين وسور مثل
الحم والطس جزءا من القران ولا يكفر من انكر كونهما جزءا
من القران ولا يخفى فساده ثم قال والسر فى ان كل اثنين
منها مثلا مع انه داخل فى قوام العلة التامة ليست بعلة
كما ان كل واحد علة هو ان العلة التامة المشتملة على
العلل الناقصة لا يكون موجودة مركبة واحدة فى الخارج
بل فى العقل فقط وليس للمعلول احتياج فى الخارج الا الى

كل واحد واحد فله الى كل جزء احتياج والى مجموعها احتياجات
الاجزاء لا احتياج واحد وحيث لم يكن له الى كل اثنين
احتياج غير احتياجى الجزئين منها لم يلتفت العقل الى كل
اثنين ولم يعتبره علة ايضا بل اعتبر كلا منها ومجموعها
انتهى وانت خبير بان ما ذكره انما يدل على انتفاء وحدة
الاحتياج الى كل اثنين منها وعلى عدم اعتبار العقل اياه
من اجزاء العلة التامة لا على ان لا يكون له احتياج
اليه اصلا ولا على امتناع كونه علة ناقصة ولا على
امتناع تقدمه على المعلول كما هو المفهوم من تعليله
بكون المادة والصورة عين المعلول • التوجيه الوجيه
ان يقال ان تقدم احد الامرين الوجودين على الاخر انما هو

بالوجود كما هو الظاهر فيكون منع كون تقدم العلة الفاعلية
على المعلول بالوجود بعد تسليم تقدمها عليه مما يعد مكابرة
وانكار الشئ بعد الاعتراف به اذ لا تحقق للعام الا فى
ضمن الخاص ولا خاص للتقدم سوى التقدم بالوجود فوجب
تسليم تحقق ذلك الخاص ايضا فلا يصح منعه ما لم يبين ثبوت
خاص اخر للتقدم فى مادة او مادتين حتى يستند منع وجود
ذلك الخاص فى محل النزاع بعد تسليم وجود مطلقه فيه
على احتمال تحقق خاص اخر له مطلقا ولهذا قال فان التقدم
قد يكون بغير الوجود مدعيا وجود خاص اخر للتقدم واثبته
فى مادتى العلة القابلة والاجزاء المقومة فجاز ان يورد
على كل واحد منهما ما يورد على ساير الادلة من الاسئلة

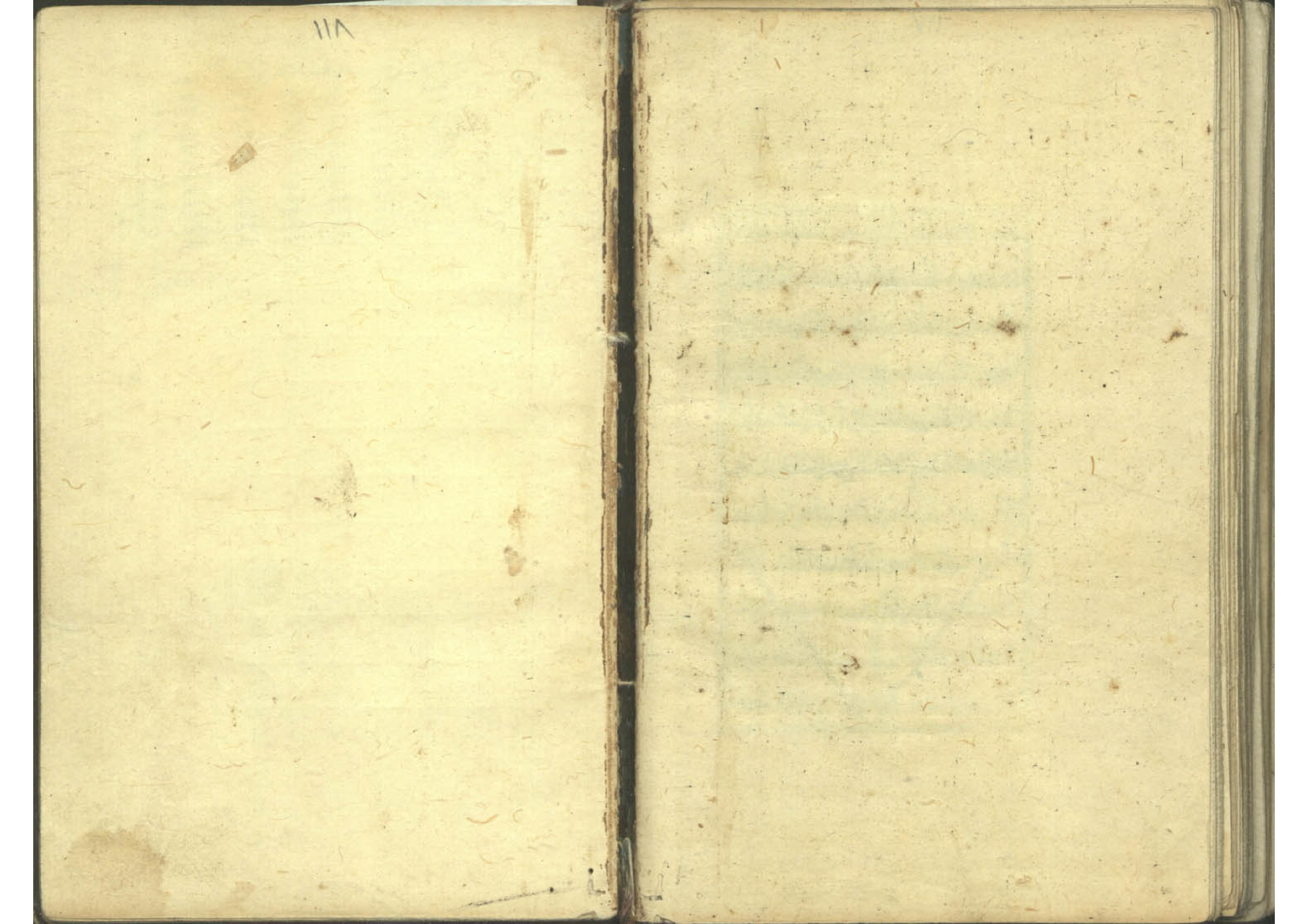
سندا لكن المص قد اطلق عليها السند لكونها مبنى للسند
ومستندا له اذ من البين ان ما هو سند حقيقة ههنا هو
احتمال تحقق تقدم بغير الوجود فى الفاعل مقيسا الى تحققه
فى محل آخر ومن هذا ظهر ان المنع انما يتجه اذا كان له سند
وان لم يذكر واذا لم يكن له سند يكون مكابرة بلا ريب
ومنهم من قال فى توجيهه ان قوله فان التقدم قد يكون
بغير الوجود سندا للمنع وليس اخص منه لكن لكونه مستبعدا
اراد بيان تحققه فى موضعين فحاصل الجواب لا نم ان العلة
الموجدة يتقدم بالوجود لان القابل والمقوم يتقدمان
بلا وجود فالمنع فى الحقيقة مستند الى سندين وكل منها
وان كان اخص منه لكن مجموعهما ليس باخص فابطال احدهما

وان كان اخص فى حدّ ذاته مفيد من حيث انه ابطال للسند
الاعم ورفع لعمومه انتهى وانت خبير بان الشيئين اذا
كان كل واحد منهما اخصّ لا يتصوّر ان يكون مجموعهما
غير اخصّ اعنى اعمّ كما يفهم من كلامه اخيرا فلا يكون ابطال
احدهما رفعا لعمومه ثم انه استدلّ على كونهما سندا لا
مثالا بتصريحات من المص والشارح ولا يخفى ان هذا
الاعتراض عليهما فكيف يكون كلاهما حجة على خصمهما
ومنهم من قال فى التوجيه المذكور ان المثالين المذكورين
قد يجعلان سندا للمنع المذكور وقد يجعلان مثالا للسند
وقد يجعلان نقضا للدّليل وان فى عدم الاكتفاء بالمنع
والسند وايراد مثالين اشارة الى ان الدّليل منقوض بهما

ولا يذهب عليك ان الكلام فى العلّة الفاعلية كما صرّح به
مرارا فى الشرح وانّ القابل والمقوم ليسا من جزئياتها حتى
يمكن ان ينقض بهما الدّليل الجاري عليهما وان فرضنا ان الكلام
فى مطلق العلّة فالوجه فى السؤال ع النقض بهما لا المنع وجعلهما
سندا له اذ النقض اقوى من المنع كما لا يخفى ولهذا لا يوجد سند
من مساولات محل النزاع اصلا كما ان مادة النقض لا يكون
الا منهما فيلزم على هذا التوجيه اختيار التصريح بالاضعف
والاكتفاء بالاشارة عن الاقوى

وحاله لا يخفى

تم







والحمد لله العلىّ العظيم ✱ الذى انعم لعباده العقل السّليم ✱
والذّهن المستقيم ✱ ليتفقّهوا فى الدّين القويم ✱ ويفهموا
ما فى كتابه الكريم ✱ وكلامه القديم ✱ من اوامره ونواهيه
ليمتثلوا بما امره ويجتنبوا عن مناهيه ✱ ثمّ الصّلوة والسّلام
على اشرف الانام ✱ محمّد افضل من ارسل من عند بالبلغ
الكلام ✱ لتبليغ ما فيه من الاحكام ✱ وتمييز الحلال
عن الحرام ✱ وعلى آله الكرام ✱ وصحبه الفخام ✱ وبعد ✱
لما وصل مطالعة درسى التّلويح والهداية مع الاخوان ✱
فى اواخر شهر رمضان ✱ من تاريخ تسعمائة وثمان ✱ الى

معاً مبين يشتركان فى التّعلّق باية كريمة من القران ✱
امعنت النّظر فيهما و فى التّفسير فلاح بعض شبه لم يجد
فى دفعها فلاح فاردت ان يتعلّق بها انظار علماء
الزّمان من موالى المدارس الثّمان ✱ فانّهم مهم الاقران
و فيهم من يفرط فى التّصلّف عند الاركان ✱ وغاية
مفخرته افراز ثلاثيات البخارى ✱ او الاحاديث المرويّة
عن ابى ايّوب الانصارى ✱ والملاحظ من سنن المطلوب
انّ يدنان سبر غور اعماق الافكار فيمتاز القاعدون
والمجاهدون ✱ وحلّ عقد عقل الشّغل فى الامصار ✱
فلا يستوى الّذين يعلمون والّذين لا يعلمون ✱ مع
ما فيه من انتهاء الكلام الى القرار او يندفع الشّبه

بلاحق الانكار • مع ان ذلك الشان لا يدخل تحت الامكان

الا بدوام واجب الاذعان • فاردت ان اعرضه ولا

على العتبة العلية • لسلطان الزمان وان كان من

قبيل نقل البقل الى البستان • او جر الكزبرة الى كرمان

لان له فى انواع العلوم كعبا اعلى وقدحا معلى سيما

فى المعقول والمشروع والاصول والفروع وفكريات

المدققين عنده كالنظريات ومشكلات الرياضيات

لديه كالاوليات ظل الحق فى الافاق • ولى ولاة

مكارم الاخلاق صاحب سرير السلطنة على الاطلاق

بالاستحقاق الذى لا يعد فضايله بالاحصاء ولا

يكتنه خصايله العلى بالاستقصاء • لم يرو من الملوك

الماضية من يجانبه ولا يرى من السلاطين الاتية ثانيه

وهو السلطان ابن السلطان الى درجات ثمان مشرف

اقدار آل عثمان • باحياء مراسم العدل والاحسان و

اطفاء نيران الظلم والعدوان • سلطان بايزيد خان

ادام الله عمره ودولته ما دام الملوان • وادار افلاك

عزه ونصرته على الثبات ما دار النيران • آمين يا معين

باستعان قطعه الحى هب مدى الايام عمرا

لسلطان بايزيد بن محمد • ويسر دولة الدارين طرا

بحق المصطفى المختار احمد • ابن السلطان محمد خان

عليه الرحمة والرضوان • ثم المامول ممن يتصدى

الى الجواب من الفحول ان لا يرشحوا الكلام بكلمات اللئام

واري ان هذا غرض لا يصاب ودعاء لا يستجاب لكن
رسالتي هذه كالمرآة ينعكس فيها ما يوجد في الناظر
من الصفات واعلم ان الآية الكريمة قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله
فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره اقول
قد بين في هذه الآية عدة احكام مدة عدة ذوات
الاقراء من المطلقات وشرعية الخلع والرجعة وحكم
الثالثة من المطلقات وقد اختلف اراء اهل الاجتهاد
في كيفية اخذ المراد ولم يفصل احد في بيان ما في رايه
من الصحة والسداد وفي راي خصمه من الفساد وليشرع
في التفصيل متعرضا في اثنائه لما سنح للخاطر الكليل والقلب

الكسير العليل متوكلا على الله الوكيل ذهب ابو حنيفة
الى ان المراد من القرء في الآية الكريمة الحيض والشافعي
الى انه هو الطهر واستدل الحنفي بانه لو حمل على الطهر
بطل موجب الثلاثة في الطلاق المشروع اي الواقع
في الطهر مع كونها لفظا خاصا والخاص متناول لمدلوله
قطعا ويقينا اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر
الذي وقع فيه الطلاق وقد اختاره الشافعي رحمه الله
تجانبا عن الزام طول مدة العدة على المراة واما بالزيادة
ان لم يعتبر ولهذا ذهب ابو حنيفة في الطلاق الغير
المشروع اي الواقع في الحيض الى تكميل بعض الحيضة التي
وقع الطلاق فيه بالرابعة فوجبت بتمامها لضرورة

عدم تجزيها كما فی عدّة الامة • وقال الفاضل النحریر التفتازانی
عامله الله باللطف الرحمانی • وعلی اصل الاستدلال منع لطیف
وهو لا نسلّم انه اذا لم یعتبر الطهر الذی وقع الطلاق فیه
کان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع
لا یکون الا الاطهار الثلثة الکاملة ویلزم مضی البعض
الذی وقع فیه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما
وجب بالعدّة لکنّه لا یفید الشافعی لانه لا یقول •
بوجوب ثلثة اطهار کاملة غیرها وقع فیه الطلاق
نعم یفید اباحنیفة رحمه الله فی دفع ما یورد من المعارضة
بوجوب ثلثة وبعض فیما اذا طلقها فی الحیض انتهی •
اقول لا یخفی اما ان یحمل القرء علی الحیض او علی الطهر

وعلی التقدیرین اما ان یقع الطلاق فی الطهر •
او فی الحیض فان حمل علی الحیض ووقع الطلاق فی الطهر
یجب تربص بعض الطهر الذی وقع الطلاق فیه بالضرورة
لا بالعبارة والاشارة لانه لیس عین الموضوع له ولا جزئه
ولا لازمه المتأخّر عنه وان وقع فی الحیض فلا شك
انّ بعض الحیض الذی وقع الطلاق فیه لیس بخارج
عن الموضوع له بل هو جزؤه فیتناوله اللفظ الخاصّ •
لاجل ما ارید به من الحکم الشرعی کالتربص مثلا فلا معنی لحمل
وجوب التربص فیه علی الضرورة مع انه من مدلول اللفظ
بالوضع ومتناوله وان دلالة الخاصّ علی المخصوص انما هی
باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقیقة والمجاز لانهما من

باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع ولهذا ادرج
ابو حنيفة ذلك النقص في العبارة وكمله بالرابعة كما مر
وكذا الحال اذا حمل القرء على الطهر ووقع الطلاق فيه
بلا تفاوت فان بعض الطهر الذي وقع الطلاق فيه
من مدلول لفظ الطهر ومتناوله لاجل ما اريد به من
وجوب التربص مثلا فلا يجوز حمله على الضرورة
الا ان الشافعي رحمه الله بعد ما ادرجه في مدلول
لفظ الطهر اختار عدة تاما على التكميل لئلا يطول
العدة فلزمه ما لزم واما اذا وقع الطلاق في الحيض
على هذا الحمل فوجوب التربص في بعض الحيض الذي
وقع الطلاق فيه يكون بالضرورة لانه لا يكون من

مدلولات اللفظ حتى يتناوله لاجل الحكم الذي اريد به
والحاصل ان الضرورة انما يتصور فيما يكون خارجا عن المعنى
الذي وضع اللفظ فيه لغة مع قطع النظر عن كونه
مستعملا فيه او في غيره ومرادا منه او لا فان الخصوص
والعموم انما هما باعتبار اصل وضع اللغة كما مر
فقد تقرر مما مر ان الضرورة انما هي في مقابل ما اريد
من اللفظ وانه لا محيص عنه كما لا محيص عن ارتكاب
احد التأويلين فيه اعني التكميل او عد البعض تاما
واحدا فلا بد اما ان يختار الضرورة في الطلاق
المشروع ويرتكب التأويل في غير المشروع بان يحمل
القرء على الحيض وبعكس الامر بان يحمل على الطهر بعني

الفرق بين الرايين ورجحان احد التاويلين فمن حمله
على الحيض نظر سلامة الطلاق المشروع الذى هو العمدة
فى بيان عدته عن التاويل واختار فى غير المشروع
طريق التكميل على عد البعض تاما لئلا يلزم النقصان
فى مدلول الخاص والزم زيادة مدة العدة فى المشروع
وغير المشروع بحيضة ومن حمله على الطهر نظر الى
قصر مدة العدة بحيضة فيهما ولزمه ارتكاب التاويل
فى المشروع واختيار عد البعض تاما فلزمه النقصان
فى مدلول الخاص واجيب عنه بانه انما يلزم النقصان
اذا كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين
وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر

ساعة مثلا واعترض عليه بانه ان لم يكن اسما للمجموع
المذكور لم يبق فرق من البعض من الاول الذى عد واحدا
والبعض من الثالث فيلزم انقضاء العدة بمضى بعض من
الثالث من غير توقف على انتهائه وليس كذلك ودفع
بان الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار
انقطاعه بالحيض كساير الامور المستمرة مثل القيام و
القعود ونحوهما فانها لا يتصف باسماء العدد الا
عند انقطاعها بالاضداد فالبعض من الاول لما انقطع
بالحيض كان واحدا بخلاف بعض من الثالث فانه لا يكون طهرا
واحدا ما لم ينقطع ورد هذا الفرق بان دخول الامور
المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء يتوقف

على الابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض الاول

لمجرّد الانتهاء فلم لا يجوز اطلاقه على البعض من الثالث

لمجرّد الابتداء فان ادّعى جواز الاوّل دون الثّانى لم

يكن بدّ من البيان • اقول قد تقرّر عندهم انّ للدوام الامور

المستمرّة حكم الابتداء والانشاء حتى قالوا لو حلف

ان لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يركب هذه

الدّابة وهو راكبها او لا يسكن هذه الدّار وهو ساكنها

فان لبث على حاله ساعة حنث ولو نزع او نزل او انتقل

فى الحال لم يحنث ولو قال انت كذا فى قيامك وقعودك

فان كانت قاعدة فمكثت ساعة ثم قامت طلقت •

لوجود الشّرط وهو القيام والقعود لانّ للدّوام حكم

الابتدا

الابتداء فيما له دوام حتى لو قامت على فور اليمين لم يطلق

ما لم يقعد ولو قال لاخر كلما قعدت عندك فامرئته طالق

فقعد عنده ساعة طلقت ثلاثا لان الدّوام على كلّ ما

يمتدّ بمنزلة الانشاء وقالوا مدار الفرق بين الممتد •

وغير الممتد صحّة قران المدّة به وعدمها وصحة الامر

لزا تصف به وعدمها فانّه يصحّ سكن يوما ولا يصحّ

دخل يوما بمعنى ضرب المدّة وانّه يقال للقاعد اقعد

ولا يقال للدّاخل ادخل فعلى هذا القياس اذا امتدّ •

الطّهر الّذى وقع الطّلاق فيه يصحّ اتّصافه بالوحدة

لانّ لدوام حكم الابتداء فكانّه قد اتّصف بطهر جديد

بعد الطّلاق فلمّا انتهى فقد تمّ شرط الدّخول بحب العدد

بخلاف بعض الطهر الثالث اذ ليس للدوام حكم الانتهاء
لكن هذا البيان لا يفيد الشافعي لانه لا يعتبر الامتداد
بل يعده واحدا ولو انقطع على فورة كما تقرر من مذهبه
ثم اختلفوا في ان الخلع طلاق وان الطلاق بعده
مشروع يلحقه الصريح او فسخ لا يلحقه ولا يزيد
عدد الطلاق به ذهب اكثر العلماء الى انه طلاق
وهو قول ابي حنيفة وقول الشافعي اولا وذهب
اخرون الى انه فسخ وهو قول الثاني للشافعي
واستدل الحنفية عليه بانه قال اولا الطلاق
مرتان اي التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة
بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة

واحدة وقال فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به فقد خصص فعل المرء بالافتداء
بعد جمعهما في قوله الا يقيما مع انها لا تتخلص بالافتداء
بدون فعل الزوج فكان بيانا بطريق الضرورة ان
فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق
فكان الخلع مندرجا في الطلقتين وكان معنى قوله
ولا يحل لكم ان تاخذوا الخ لا يحل لكم ان تأخذوا
في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود
الله فان خافا فلا اثم في الاخذ والافتداء فلم يكن
المذكور بعد الفاء نفس الخلع بل عدم الجناح فيه
على تقدير الخوف فكان قوله فلا يحل لكم الخ كلاما

متصلا بقوله الطلاق مرتان لا مستقلا معترضا ⁕ واردا فى بيان الخلع وكان اتصال الفاء فى قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان اتصالا بلا فاصل اجنبى فعلم من ذلك ان الطلاق بعد الخلع مشروع وان الخلع قبل الطلقتين مشروع ايضا ولا يلزم تربيع الطلاق منه هذا وقال الفاضل النحرير فى التلويح يرد عليه اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى على ما صرحوا به اقول لا يذهب عليك هذا انما يرد اذا ثبت منه التصريح بمراد درج الخلع فى الطلقتين مع كونه طلاقا باينا وهو خلاف ما يفهم

من التفاسير اشارة وصريحا فان كون المراد منه الطلاق الرجعى بناء على حمل اللام فى قوله الطلاق مرتان للعهد ⁕ ودرج الخلع فى الطلقتين بناء على حمله للاستغراق ⁕ فلا يجتمعان وقال وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية فى ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع ⁕ اقول الظاهر ان مدار هذا السؤال ايضا جعل اللام المعهودة للعهد دون الاستغراق وقد عرف حاله اذ على تقدير الاستغراق لا اشك انه ⁕ يدخل فيه الخلع مطلقا لانه من الطلاق المشروع ⁕ ويصح التمسك به قطعا واما الجواب عنه بان الاية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال فلا يغنى من الدفع شيئا

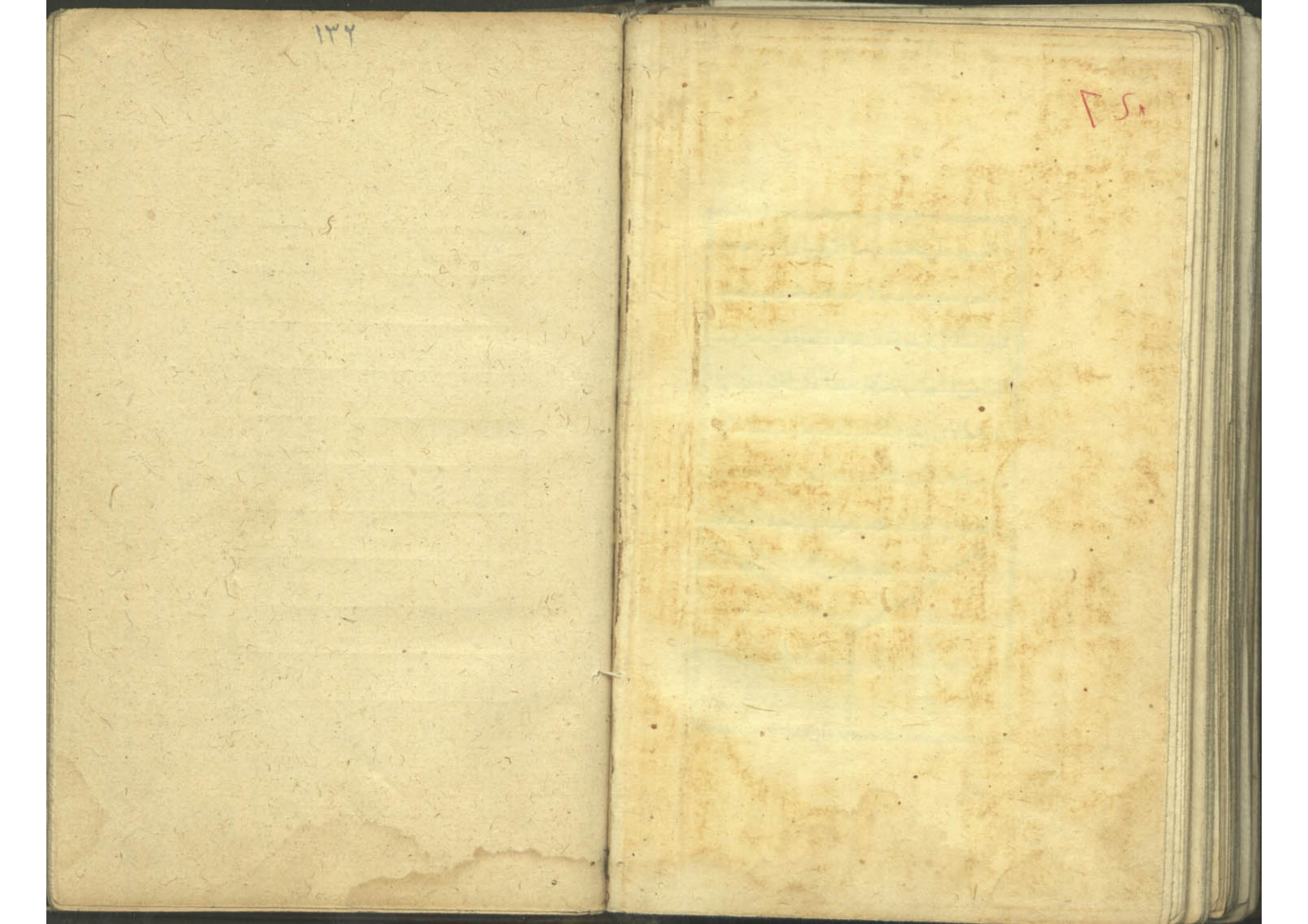
بدون حمل اللام على الاستغراق اذ على تقدير حمله
على العهد لا يتيسر درج الخلع فى الطلقتين حتى يستدل
به على كونه طلاقا فلا يكون الاية ح متحملة لما حملوا
عليه فى الاستدلال فلذلك لم يذهب اليه الشافعى و
النجاء الى جعله فسخا ظاهرا من لزوم فساد التركيب بقى
ههنا شئ وهو ان عدم مشروعيه الخلع قبل الطلقتين
المستفاد من الفاء فى قوله تعالى فان خفتم الخ يرد
على الشافعى بل وعلى كل من يجعل اللام فى الطلاق للعهد
ولا يندفع بجعله مندرجا فى الطلقتين لانه خلاف
رايه ولا بجعل الخلع فسخا كما لا يخفى فتدبر قال
القاضى البيضاوي فى تفسيره ومن جعل الخلع فسخا احتج

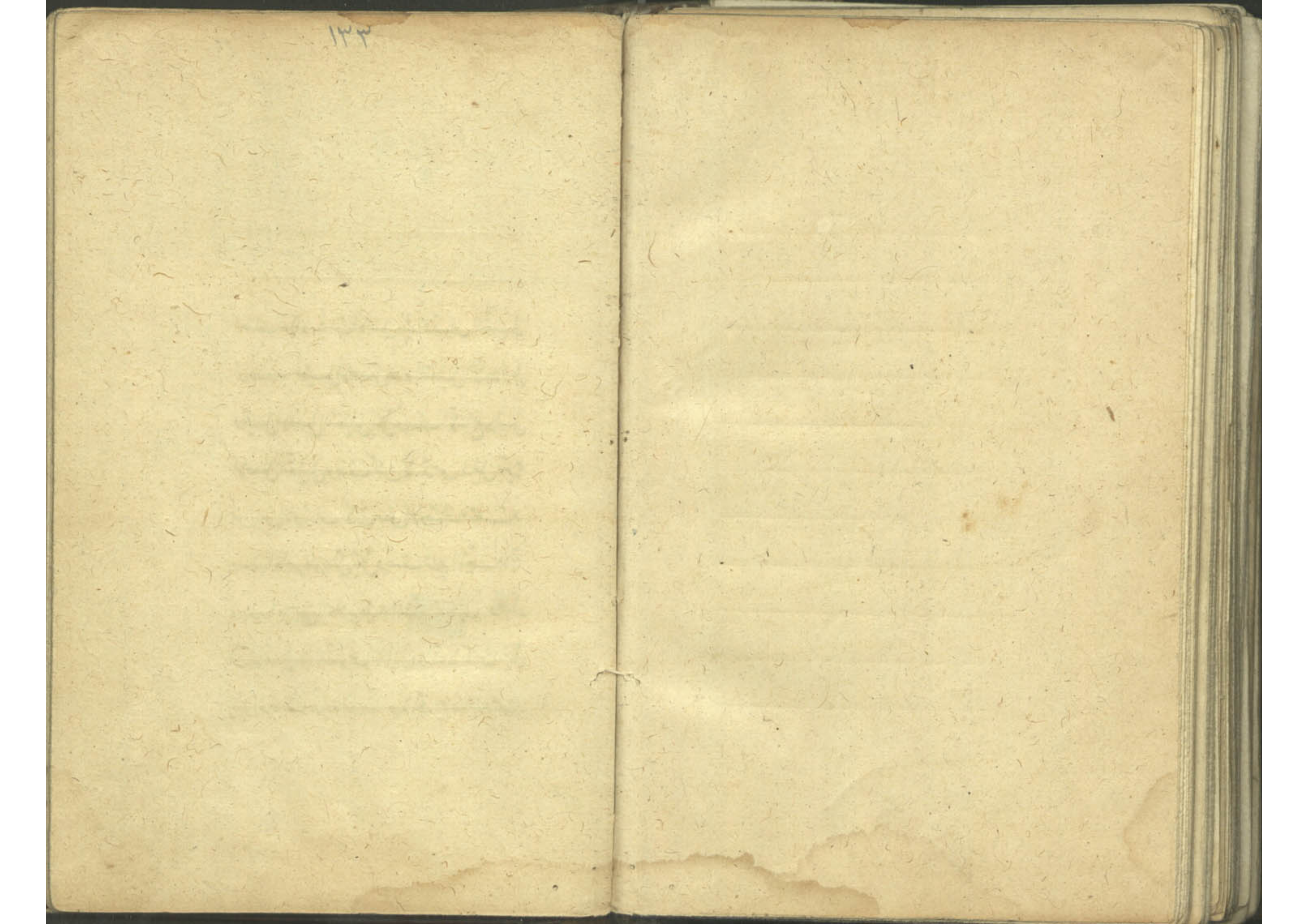
بقوله تعالى فان طلقها فان تعقيبه للخلع بعد ذكر
الطلقتين تقتضى ان يكون طلقة رابعة لو كان الخلع
طلاقا والاظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج
فهو كالطلاق بالعوض وقوله فان طلقها متعلق بقوله
الطلاق مرتان تفسير لقوله او تسريح باحسان اعترض
بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع مجانا
تارة وبعوض اخرى انتهى كلامه ولا يخفى عليك
ان حاصل الحجة المذكورة لزوم تربيع الطلاق على
تقدير كون الخلع طلاقا بناء على القول بالترتيب
ترتب الخلع على ما قبله المستفاد من فاء فان خفتم
ان لا يقيما الخ وترتب الطلاق على الخلع المستفاد

من فاء فان طلقها مع عدم تجويز فساد التركيب فى القران
المجيد اعنى ترك العطف على القريب الى البعيد وقد اشار
الى الترتيبين بقوله فان تعقيبه للخلع بعد ذكر الطلقتين
فلما جعل الحنفى الخلع مندرجا فى الطلقتين بحمل اللام
على الاستغراق لا مرتبا عليهما لم يرد عليه شئ منهما
كما سبق والشافعى لما لم يتيسر له الادراج المذكور لكون
الخلع طلاقا باينا والمعهود رجعيا رجع عن القول
بقوله طلاقا الى جعله فسخا للتخلص عنهما والذى
يفهم من كلام القاضى ان يندفع فساد الترتيب بمجرد
دفع الترتب الاول بان جعل قوله تعالى فان طلقها
تفسيرا للتسريح الذى هو تطليقة ثالثة عنده وليس

بظاهر اذ لا شك ان التسريح مرتب على الطلقتين بعطفه
على قوله فامساك فاذا كان التسريح تطليقة ثالثة
يكون الخلع رابعا لكونه مرتبا عليه غايته ان يكون
على عكس الترتيب السابق ولا يجوز ان يجعل الخلع
مرتبا على ما رتب عليه التسريح لا على التسريح لئلا
يلزم ذلك الفساد الصريح لان تجعل الخلع فسخا اهون
من التزام فساد التركيب فى الكلام المعجز على انه ليس
بصحيح فى ذاته فان حق العبارة ح الواو لا الفاء لان
الغرض من العطف ح يكون تشريكهما فى الترتيب على ذلك
الشئ المرتب عليه فهو محل الواو لا الفاء لا يقال لا
يجوز ان يكون الفاء فى قوله تعالى فان خفتم للترتيب

فى الوجود على ما قبله بل اما للترتيب فى الذكر او لمجرد
العطف بمعنى الواو والا يلزم عدم مشروعيه الخلع
قبل الطلاق وهو خلاف الواقع ولعل المراد من قول
القاضى فى الجواب اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على
ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض اخرى الاشارة
الى هذا لا انا نقول لا ينبغى ان نرتكب امثال ذلك فى ابلغ
الكلام مع مجال الخلاص عنه بكل واحد من الطريقين
للفريقين





اختلف العلماء في ان الاصل في النصوص التعليل
اوعدمه فقيل الاصل عدم التعليل الا بدليل
وقيل الاصل التعليل بكل وصف الا لمانع وقيل
الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه
من بين الاوصاف لان بعض الاوصاف متعد
وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف لزم التعدية
وعدمها وسيجئ الكلام عليه انشاء الله تعالى والمختار
ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل
يميز الوصف الذي هو علة ولا بد مع ذلك من

الدليل

الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة وبيانه على
ما في الكشف والمنحى والمنصور ونحوها انه لا بد
قبل بيان دليل التميز والشروع في التعليل الى اقامة
دليل يدل على ان هذا النص الذي نريد استخراج
علته معلل في الجملة وليس بمقتصر على مورده بل
تعدي حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من
السبيلين تعدي الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز
تعليله بعد بوصف تام الدليل على كونه علة وهذا
لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل
الا انه ثابت من غير الظاهر وقد وجد نا من
النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق فاحتمل ان يكون

هذا النص المعين من النصوص الغير المعللة ولا يكفي
كون الاصل في النصوص التعليل لان الظاهر انما
يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل
اصلا لا يسقط بالاحتمال حتى جاز التعليل للعمل به
قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام
به على الغير بمنزلة استصحاب الحال فانا جعلنا المفقود
حيا بالاستصحاب حتى لا يرث منه احد ولكن
لا يرث من غيره باعتبار هذا الاستصحاب لاحتمال
موته فهو حجة دافعة لا ملزمة مثاله ما قاله
علماؤنا رحمهم الله من ان حكم الربوا اعني حرمة
الفضل والنساء ثابت في الذهب والفضة

بقوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا الفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وهذا النص معلل
عندنا بالوزن والجنس فنريد ان نعدي حكمه
اى وجوب المماثلة الى ساير الموزونات كالحديد
مثلا والشافعي ينكر هذا التعليل ويمنع تعديته
وجوب المماثلة الى مثل الحديد ولا يصح منا الاستدلال
بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من دليل
على انه معلول في الحال والدليل على كونه معللا
هو ان النص تضمن وجوب التعيين باشتراط
القبض بقوله عليه السلام يدا بيد كما تضمن

المماثلة بقوله عليه السلام مثلاً بمثل ووجوب
التعيين من علامات الربوا كوجوب المماثلة
اي من علامات الاحتراز عنه او ممّا يتحقق
الربوا عند فوته قال عليه السلام انما الربوا
في النسية والدليل على ان وجوب التعيين
للاحتراز عن الربوا ان وجوبه في البدل الآخر
فيما نحن فيه اي باب الصرف بعد وجوب تعيين
احدهما في مطلق البيع للاحتراز عن بيع الدين
بالدين انما هو لطلب المساواة بين البدلين للاحتراز
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا لان للنقد
مزية على النسية كما ان وجوب المماثلة للاحتراز

عن حقيقة الفضل والتعيين حكم متعد الى الفروع
حتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام
بالطعام اختلف الجنس واتحد ليحصل التعيين كما
شرطناه جميعاً في بدلي الصرف عند اتحاد الجنس و
اختلافه لذلك وقلنا فيمن اشترى حنطة
بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل
وان كان موصوفاً لان ترك التعيين في المجلس
يفوت المساواة فاذا ثبت التعدي في التعيين
وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعليل
بعلة متعدية لان التعدي قد صح هنا ولم يكن
الثمنية مانعة منه ثبت تعليله فيما نازعنا فيه

وهو تعدي وجوب المماثلة الى ساير الموزونات
كالحديد ونحوه لان التعليل لتعدي وجوب المماثلة
عين التعليل لتعدي وجوب حكم التعيين لانهما
للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل اثبت منه واقوى
لان الموجود في ربوا النسية شبهة الربوا وفي ربوا
الفضل حقيقته فكان كون هذا النص معللاً في ربوا
النسية دليلا على كونه معللا في ربوا الفضل هذا
وقال في التوضيح اعلم ان اشتراط هذا
الشرط في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف
على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف
على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم توقف ثبت

ان

ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ورد عليه
الشارح الفاضل بان دليل كون هذا النص معللا
في ربوا الفضل كونه معللاً في ربوا النسية وكونه
معللا في ربوا النسية مستند الى الاجماع او النص
اي قوله عليه السلام انما الربوا في النسية او
نهيه عليه السلام عن بيع الربوا والريبة المراد
منها شبهة الربوا فدليل كون النص معللا قد يكون
نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر ينتهي بالآخرة
الى نص او اجماع وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال
اقول لا يخفى على المنصف ان منطوق

كلامهم المسطورة في اكثر الكتب المشهورة كما ذكرناه
في بيان الشرط المذكور بما فهمه المص من لزوم
توقف كل تعليل على تعليل آخر اذ لا شك في
لزومه من وجوب اقامة الدليل قبل الشروع
في التعليل على كونه معللا في الحال غير مقتصر حكمه على
مورده بل متعديا الى غيره وان كان غير مرضي عنده
ايضا ولذلك قال هذا ما قالوا ثم اجاب بان حمل
مرادهم على خلاف ما هو المتبادر من كلامهم وسيجيء
تقريره بما لا مزيد عليه ان شاء الله تعالى ثم
في اندفاع الاعتراض المذكور بما حرره الشارح
التحرير من ان ينتهي دليل التعليل بالآخرة الى نص

اواجماع

اواجماع نظر اذ لا يخفى على المنصف ان الكلام في
النصوص التي لم ينص على علتها ولم يفهم من نص آخر
معلوليتها بل ولم ينعقد على معلوليتها الاجماع
بعد واريد ان يعلل ويستخرج علته فهل يكفي فيه
مجرد كون الاصل في النصوص التعليل ام لا بل
يجب مع ذلك ان يعلم اولا بدليل ان هذا النص
معلل في الجملة وظاهر انه لا يصح ان يكون دليله
النص لانه خلاف الفرض ولا الاجماع لما ذكر
ولانه ينتقل الكلام الى تعليل كل واحد من اهل
الاجماع انه هل هو مشروط بالشرط المذكور ام لا
وان لم يشترط فقد ثبت ان بعض التعليل لم

لم يتوقف على الشرط المذكور وان توقف فدليله
لابد ان يكون تعليلا آخر فيلزم النص ايضا
فلا يصح الجواب عنه بما قاله الشارح من استناده
الى نص او اجماع وعلى تقدير صحته ففى دلالة ما
اورده دليلا على مراده من قوله عليه السلام
انما الربوا فى النسية ومن نهيه عليه السلام
من بيع الربوا والريبة التى اريد بها شبهة الربوا
وفى بيع النقد بالنسية شبهة الربوا كلام اما
الاول فلان قوله عليه السلام انما الربوا فى النسية
من باب الحصر فمعناه انه مقصور على النسية
لا يتعدى الى غيره من الفضل والنقد ولاشك

ان كون الربوا مقصورا على النسية لا يصح على اطلاقه
لان الربوا النسية يوجد مع ربوا الفضل فيما وجد فيه
العلة بتمامها ويحل مع الفضل فيما لا يوجد فيه العلة
اصلا وانما هو فيما يوجد فيه احد جزئى العلة اعنى
الجنس او القدر بدون الآخر لانه يورث الشبهة
والشبهة فى باب الربوا ملحقة بالحقيقة مع كونها
ادون منها فحل الفضل دون النساء وظاهر
ان هذه الشبهة نشات من انتفاء جزء العلة
لا من مزية النقد على النسية ولاشك ان ذلك
انما يتصور بعد التعليل والعلم بالعلة وجزئها فلا
يمكن ان يجعل شرطا له واما نهيه عليه السلام

عن بيع الربوا والريبة التي يراد بها الشبهة فالظاهر
ان المراد منها ليس شبهة الفضل الناشية من مزية
النقد على النسية لجواز البيع بالاجل في الثمن والمثمن
له فيما عدا بيع الدين بالدين فتعين ان المراد منها
ايضا الشبهة الناشية من انتفاء احد الجزئي العلة
مع وجود الآخر وقد عرفت حالها هذا بل غاية ما
يمكن في الجواب عند المنصف ما قاله المص وان
كان خلاف ما يتبادر من عبارتهم من انه لما شرط
الحنيفية في العلة التأثير ولم يكتف بالاخالة
وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه

امكن ان يحمل معنى الشرط المذكور اعني وجوب الدليل
على كون هذا النص معلولا على وجوب ان يعلم اولا
ان في النص الذي يريد استخراج علته بعض اوصاف
قد اعتبر الشارع نوعه او جنسه في نوع هذا الحكم
او جنسه ثم يثبت ان بعض اوصافه علة ولو
بالقوة فيكون دليلا على ان هذا النص معلول
في الجملة فيكون معنى قولهم انه لا بد من اقامة
دليل يدل على انه معلول في الحال ليس بمقتصر
على مورده بل تعدي حكمه الي غيره انه لا بد من
ان يعلم اولا ان بعض اوصافه كذلك ثم يعلم
انه معلول في الحال غير مقتصر على مورده لان اعتبار

نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم المستفاد من هذا
النص او جنسه في قوة اعتبار نفس الوصف في نفس
حكمه وفي حرج وعداده فكانه قد تعدي الي غيره
لا ان يكون حكمه معدا الى آخر قبله بالفعل حتى
يلزم ان يتوقف التعليل الى تعليل آخر فبتسليم هذا
فلا غبار عليه سوي كونه خلاف المتبادر من العبارة تم
ولذا قال يمكن ان يجاب ولا مجال لتوهم لزوم الدور
فيه الا ان الشارح رحمه الله زاد مقدمة في تقريره
وقال فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما
ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة وليس
في كلام المص مايدل علي وجود المقدمة الاولى

بل المستفاد عكسها اى كلما ثبت التاثير ثبت العلية
ولا احتياج في الجواب اليها فعدم التعرض اليها
هو الصواب وهي منشاء سؤال الدور الذي اورده
الشارح على الجواب ثم ان قولهم وقد وجدنا هذا
الحكم اعني وجوب التعيين متعديا من النقدين
الي غيره حتي وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير
ولم يجز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا
يدل على ان حرمة النساء فيه انما هو من شبهة
الفضل التي نشات من مزية النقد على النسيئة
فلو بيع حفنة من الحنطة بحفنتين من الشعير نسيئة
فالظاهر عدم جواز النسيئة لتحقق الشبهة المذكورة

والذي يفهم من عبارة الوقاية والهداية وغيرهما
انها من الشبهة التي هي من انتفاء جزء العلة مع
وجود احدهما فيجوز بيع النسية ايضا لانتفاء
العلة بجزئيها فمع ما بينهما من تدافع لا يخفى بخل
بالتقريب المراد ههنا اعلم انهم اجابوا عن
النقض الموارد على العلل المؤثرة اعني وجود العلة
مع تخلف الحكم عنه بطرق اربعة ثالثها الدفع بالحكم
اي منع تخلفه عن العلة في صور النقض واوردوا
في تنظير امثلة منها الجمل الصائل فان المصول عليه
اذا اتلفه دفعا عن نفسه الهلاك يضمن عندنا
خلافا للشافعي فانه يقيسه على الحر والعبد الصائل

مع ظهور الفارق اذ الحر ليس بمال والعبد الصائل
وان كان مالا لكنه في حق الدم والحيوة باق على اصل
الحرية فلا يصح قياس المال المعصوم المملوك للغير عليهما
وائمة الحنفية يقيسونه على ما اتلف من المال المعصوم
للغير في حال المخمصة لدفع الجوع المهلك لمصلحة احيا
المهجة في حل اتلافه مع وجوب الضمان وبقاء العصمة
فان في كل منهما اتلاف مال معصوم مملوك للغير وهو
موجب للضمان في الشرع وليس بمناف للعصمة هذا
وقال صاحب التنقيح الظاهر ان الحكم المدعى فيه
هو وجوب الضمان او بقاء العصمة فح لا يكون نظيرا
للدفع بالحكم وبينه بان المعلل ادعى فيه حكما اصليا

كالعصمة لا يرتفع الا بعارض وحل الاتلاف لا يرفعه
بالقياس الى المخمصة ولا عارض هنا يرفعه غير موجب
الضمان ونوقض بان حل الاتلاف قد رفعه في مال
الباغي ودفع بان الرافع فيه هو البغي لا غير فلا يصلح
ان يكون نظيرا له كما لا يخفى ثم قال يمكن ان
يتكلف في جعله نظيرا له بان نجعل الحكم المعلل
بحل الاتلاف عدم منافاته العصمة كما في المخمصة
ونوقض بمال الباغي بان فيه حل الاتلاف مع
انتفاء عدم منافاته العصمة لان الثابت فيه
المنافاة ثم قال هذا غاية التكلف ومع هذا
لا يوجد النقض الى آخره واقول في توجيه

كونه نظيرا له ان العلة هو وجوب رفع المهلك
بغير حق عن النفس لمصلحة حفظها والحكم الشرعي
المعلل هو حل اتلافه ورفع حرمته الثابتة له بسبب كونه
مالا مملوكا للغير معصوما مع ابقاء لازم حرمته
عن وجوب الضمان والعصمة كما ان دفع الجوع
المهلك علة لحل اتلاف مال معصوم مملوك للغير
ورفع حرمته مع ابقاء لازميها اعني وجوب الضمان
والعصمة على حالها وتوجيه النقض بمال
الباغي ان دفع المهلك لو كان علة لدفع الحرمة
مع ابقاء لازمه من وجوب الضمان لكان في مال
الباغي كذلك وليس كذلك بل هو علة فيه لدفع

العلة ولازمه معًا فلا يجب الضمان في الجمل
الصايل ايضًا هذا وتوجيه الجواب بمنع
تخلف الحكم عنه ان نقول لا نسلم ان دفع
المهلك في مال الباغي لم يرفع الحرمة مع ابقاء
لازمه بل رفعهما معًا فان رافع اللازم هناك
اعني وجوب الضمان انما هو
البغي لا غير فيجب الضمان
في الجمل الصايل مع حال
اتلافه لانتفاء البغي
الذي هو علة
رفع الضمان

الحمد لله الذي جبل جبلة الانسان على محبت العلم
والعرفان وفضلهم على ساير الحيوان بالفكر
والامعان والفهم والاذعان وجعل علم
الكلام مدار دين الاسلام اذ به يتوسل الى
ما جاء به افضل الانام محمد عليه افضل الصلوة
والسلام وعلى آله الكرام وصحبه العظام
وبعد فان السلطان الاعظم والخاقان
الافضل الاكرم جامع المعقول والمشروع محيط
الاصول والفروع حاوي العلوم العقلية والعملية

حايز الملكات المرضية الملكية باسط الامن
والامان مطاع سلاطين الزمان مطيع
ان الله يأمر بالعدل والاحسان وهو السلطان
ابن السلطان سلطان ابايزيد خان خلاصة
آل عثمان المنتمي اليه بدرجات ثمان
ادام الله دولته على مر الدهور والازمان

الهي هب مدى الايام عمرا
لسلطان بايزيد بن محمد
ويسر دولة الدارين طرا
بحق المصطفى المختار احمد

لما شرفني بمزيد اللطف والاحسان وتصدقني

مدرسته من الثمان توجهت تلقاء عتبته
العليّة لتقبيل تراب سدّته السنيّة
فتفقدت تحفة تناسبُ لحال هذا النحيف
فانّي توجد تليق بجنابه الشّريف فاردت
ان اكتب ممّا لاحَ بالذّهن الكليل والبال
العليل لانّه بضاعتى وليس ما سواه في
استطاعتى ولكمال فطانته بتقدير ما يعرض
عليه من المسائل لتمام مهارته في انواع العلوم
والفضايل لاسيما كان مخترعًا جديدًا وكان
عند الانصاف متينا وسديدًا فكتبت ما
وقع في الدّرس الاوّل في المدرسة السّلطانيّة

فى بروسه المحميّة عند جمع كثير من الموالى
وجمع غفير من الاهالى ثم ضممت اليه
جوابا السؤال فى حدوث الاجسام منسوب
الى بعض من الموالي العظام لم يرَ ومن احد
جواب يليق بالرّضا والقبول وان بذل
جهده بعض من الفحول ثم نسبه الى نفسه
من ليس مثله فى وسعه وزعم ان اندفاعه
محال فنذر لمن دفع عشرة الآف درهم حال
واجاب عنه بعض المدرّسين بما لا يخفى
فساده عند المحصّلين فاجبت عن السّؤال
بما لا مجال للنّزاع والجدال لمن نظر فيهما

بالانصاف واجتنب عن العناد والاعتساف
لكن لم يذعنه بعض الطلاب اما عجزًا او عنادًا
فامتد النزاع بينهم امتدادًا فجمع بعض الاكارم
موالي بلده ونتّش عن كل ما في خلده
فاتفق الآراء على خيمة الجواب فامتاز القشر
عن اللباب والله اعلم بالصواب
الموقف الثاني في الامور العامة اللام في
الامور العامة للعهد الخارجي وهو الاصل فيها
فما امكن لا يحمل اللام على معنى آخر اي الامور المعهودة
التي بحثوا عن احوالها لتعلق الغرض بها العامة
اي التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود

وانما

وانما اعتبر الموجود مع ان موضوع الكلام عنده
المعلوم ايماء الى ان المقصود الاصلي هو معرفة
احوال الموجودات وان معرفة احوال الامور
العامة وسائل الى معرفتها ثم ان التفسير
ليس للتقييد بل للتبيين لبيان ان المراد بالعموم هو
عدم الاختصاص سواء وجد في الثلثة او
الاثنين او في واحد مع غير الاخيرين كالوجوب
والقدم الثابتين لذاته تعالى وصفاته او
لا يوجد في واحد منها كالامتناع والعدم فانهما
من الامور المعهودة بخلاف ما عداهما مما لا يوجد
كالنوعية والجنسية ونحوهما فلا نقض بهما

وانما عدل المص عن التعريف باعتبار التناول
لافراد الموجودات او اكثرها او المفهومات
لانتقاضه بالامور الاربعة المذكورة وبالعلية
ايضا على راي الاشاعرة ولتعذر احاطة الجميع
وتعيين اكثرهما او تعسرهما ولانتقاضه
بالحدوث والمعلولية ايضا على راي اعتبار
تناول المفهومات ولانحصار مثال ما يتناول
الجميع في الامكان العام ظاهرا مع انه ليس مما
يعتد به في البحث بل ونفي تعلق الغرض به

كالوجود لما اعتبر الاقسام دون
الافراد لم يقل عند من قال باشتراكه معنى

كا

كما في حاشية التجريد اذ لم يقل احد باتحاد
الماهيات الكلية بل بالاشخاص فقط كما سيحققه
المص والوحدة لما كان في وجودها
في الاقسام نوع خفاء نبه عليه بقوله فان
كل موجود وان كان كثيرا الى آخره ولهذا اخره
عن الوجود ههنا بخلاف ما في حاشية التجريد
فانه لما اعتبر هناك الافراد ولم يكن في وجودها
فيها نوع خفاء ولم يحتج الى التقييد كما احتاج
اليه الوجود قدمها عليه

كالماهية والتشخص اراد بها الامر الكلي المقول
في جواب ما هو وبالتشخص ما ينضم اليه ويميزه

عما عداه فلذلك قال عند القايل بان
الواجب له ماهية مغايرة للوجود بخلاف
ما في حاشية التجريد فانه لما اعتبر الافراد
لم يكن الحكم بتناول المهية الكلية جميعها او
اكثرها لاحتمال جزئيات حقيقة لم يندرج تحت
ذاتي كالتشخصات والوحدة على راي الحكماء
فاراد معنى يتناول الكليات والجزئيات اعني
معنى ما به الشيء هو هو فلذلك لم يذكر التشخص
معها ولم يقل عند القايل بان الواجب له مهية
كلية الى آخره وانما لم يرد هذا المعنى العام ههنا
حتى لا يحتاج ايضا الى التخصيص لانه المقصود

بالبحث

بالبحث عن احواله وانما جعلنا هذا
الموقف الى آخره الذي يري من كلام الشارح
هو ان مراد المص من قوله اذ قد اوردنا كلا
من ذلك في بابه بيان لسبب وضع موقف
لتلك الامور وليس بذاك بشهادة عدم ذكر
سبب وضع ساير المواقف بل الظاهر ان مراده
بيان سبب تقييد الامور بالعامة فالاوجه
ان يعتذر وانما قيدنا الامور بالعامة ولم نتركها
على عمومها حتى يدخل فيه الامور الخاصة بقسم
واحد اذ قد اوردنا كلا مما يختص بواحد في بابه
اي في باب ذلك المختص به فقد علم ان كل قسم

من الثلثة قد وضع له باب وان كل ما يختص
قد ادرج في باب ذلك القسم نتعين ان الامور
العامة ما ليس من الثلاثة ولا ما يختص بقسم
منها فوجب التقييد بالعامة فلا نقض بالكم
ونحوه لانه من الثلاثة ولا بمثل الحيوة و
والارادة وغيرها الشاملة للواجب والجوهر
لان المعنى القايم بذاته تعالى غير ما هو ثابت
للمخلوق الا انه لم يكن عندنا اقرب شيء الى
ذلك سوى هذه الصفات اطلقت عليه تعالى
واريد ما هو ثابت له تقريبا الى افهامهم وقال
عين القضاة الهمداني ان مثل لفظ العلم والقدرة

التي

التي يطلق على صفة قايمة بذاته تعالى وعلى ما يقوم
بذات العبد يشبه ان يكون من اللفظ المشترك
انتهى فما هو عارض للمخلوقات فهو من الاعراض
فقد ذكر فيها وما هو قايم بذاته تعالى فمما
يختص بالواجب فقد اورد فيه كما ادرج المزاج
والقوى في الجوهر واما الجواب بعدم تعلق
غرض علمي بالبحث عن احوالها على وجه العموم
بل بانواعها فعلى تقدير تسليمه قبول للسؤال
وتتميم بزيادة قيد وكذا الجواب بان الامور
العامة هي المشتقات لا مباديها مع ما فيه
تكلف قد التجئ اليه في الحكمة الباحثة عن احوال

الموجودات الخارجية لئلا يلزم خروج مباحثها
عنها وفي جعل موضوع الكلام المعلوم العام
ههنا مندوحة عنه وانما قلنا انه تكلف لانه
خلاف الظاهر كما لا يخفي مع انه يلزم ان لا يتعلق
البرهان بالمسائل بل بقيوده مثل ان يقال
الجوهر موجود بوجود زايد او مشترك بوجود
او ممكن بامكان محوج ويقام البرهان على قيود
المحمولات لا عليها فتدبر

الشريف رحمه الله في حدوث الاجسام فان
قلت لم لا يجوز الي آخره قال السائل
فيه بحث لان تلخيص السؤال انه لو استند عدم

ازلي ممكن لحادث الي مثله الي غير النهاية
وجاز زوالها لزم اجتماع وجودات مترتبة
غير متناهية لان كل عدم ح يكون علة
لما بعده ومعلولا لما قبله فاذا زال عدم ازلي زال
معه معلوله وعلته لان زوال العلة
يستلزم زوال المعلول وكذا علة علته ومعلول
معلوله الي غير النهاية فيجتمع الزوالات وكل زوال
عدم بوجود حادث فيلزم اجتماع الوجودات

العدمات الازلية اذا كانت
عدمات معدات بحيث يقارن وجود ما قبل
كل واحد بعدمه السابق ووجود ما بعده بعدمه

اللاحق يكون توقف وجود كل واحد على وجود
معد قبله لا معه وتاثيره في وجود معلوله
بعده لا معه فيكون تاثير عدم كل معد في
رفع اثر ذلك المعد اعني رفع وجود معلوله
متاخرا عنه لا مقارنا له لان عليه عدم كل
علة انما هي بقدر عليتها فعلية عدم كل معلول
عدم معد قبله لا معه ومعلوله عدم متاخر
عنه لا مقارن له فاذا زال يستلزم زواله
زوال عدم قبله و زوال عدم بعده لا معه وهو
يستلزم وجودا قبله ووجودا بعده لا معه
ولا يجتمع وجودات ولا اكثر وحديث استلزام

انتفاء العلة انتفاء المعلول كلي جار في الجميع
لكن على حسب استلزام وجوده وجودها ففي
ماعدا المعد من الناقصة على طريق الاجتماع كما
بين وجوديهما وفي المعد بطريق التعاقب
كما بين وجوديهما واما ما زعم من لزوم
تحقق المعلول بالعلة الناقصة على تقدير جريانه
في العدمين فبط لان الناقصة اذا عدمت
وكانت علة لرفع وجود المعلول يمتنع انتفاؤها
وان وجدت الناقصة لان ما هو علة هو
عدمها ابتداء وليس لبقاء العدم علة كالوجود
وان علل فباعتبار ملاحظة وجود جديد

ورفع له وهو غير الوجود المحقق قطعا هنا
وقال السائل وايضا على تقدير ترتب
تلك الزوالات متعاقبة متسابقة الى ما لا
نهاية لا يمكن اجتماع الشروط العدمية الازلية
الغير المتناهية مع وجود ذلك القديم المشروط
بها اذ ما من حين يفرض ح في الازل الا ويزول
فيه احد من تلك العدمات الغير المتناهية
فلا يصح توقف القديم عليها والا لامكن تحقق
المعلول العلة ولا احتمال لكونها معدات لوجود
ذلك القديم كما لا يخفى يجوز
ان يزول اعدام غير متناهية في ازمنة غير

متناهية

متناهية ويزيد اجزاء الزمان عليها اذ لا يخفى
ان زوال كل عدم بوجود حادث وكل حادث
مسبوق بمدة فيكون بعض اجزاء الزمان زائدا
عليها على زوالات العدمات الغير المتناهية
بلا ريب واما قوله اذ ما من حين يفرض
ح في الازل الا ويزول فيه واحد من تلك
العدمات فمن قبيل ايهام العكس
اذ اللازم من الفرض المذكور ما من
عدم الا وقد زال في حين
لا من حين الا وقد
زال فيه عدم

